

مكتبة  
الشيخ  
الشيخ  
الشيخ

مكتبة  
الشيخ  
الشيخ

مكتبة  
الشيخ  
الشيخ

مكتبة  
الشيخ  
الشيخ



Bibliotheca Alexandrina

0124013



14216

297.2

~ 1

8

U1-S





43444

|                                 |
|---------------------------------|
| المكتبة العامة لكتبة الاسكندرية |
| رقم التسجيل : ١٦٤٥٢             |

## عيون الحكمة

تأليف: ابن سينا  
مع

# شرح عيون الحكمة

للإمام فخرالدين الرازي

ثلاثة اجزاء في مجلد واحد

الجزء الاول

موسسة الصادق للطباعة والنشر



# بسم الله الرحمن الرحيم

اسم الكتاب:.....شرح عيون الحكمة  
المؤلف:.....الشيخ الرئيس ابن سينا  
الناشر:.....موسسة الصادق للطباعة والنشر ايران - طهران  
شارع ناصر خسرو تليفون ٣١٣٤٦٤٤  
تاريخ النشر:.....١٣٧٣ هـ.ش - ١٤١٥ هـ.ق  
المطبعة والتجليد:.....اسماعيليان  
الطبعة:.....الاولى  
عدد المطبوع:.....٣٠٠٠ جلد  
القطع:.....وزيرى

حقوق الطبع محفوظة للناسخ

هذا كتاب من نواذر التراث فى  
العلم الالهى . وهو المسمى فى  
لسان اليونانيين باثولوجيا . و  
فى لسان المسلمين علم الكلام أو  
الفلسفة الاسلامية .

# التقديم للكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على النبي الأُمى الكريم ،  
الذى بعثه الله رحمة للناس أجمعين ، وعلى آله وأصحابه الطيبين  
الطاهرين ، وعلى من اهتدى بهديه وتابع سنته وعمل بشريعته الى يوم  
الدين .

أما بعد ..

فهذا هو كتاب « شرح عيون الحكمة » للإمام الجليل القدر ، العظيم  
الشان محمد بن عمر بن الحسين الشهير بفخر الدين الرازى المتوفى  
سنة ٦٠٦ هـ . ١٢١٠ م رضى الله عنه وأرضاه . وهذا الكتاب لم يطبعه أحد  
من قبل أن نطبعه . وهو يشتمل على ثلاثة أقسام : القسم الأول فى  
المنطقيات ، والقسم الثانى فى الطبيعيات ، والقسم الثالث فى الاهيات .  
وقد حققته لفائدة المسلمين الذين يدافعون عن الاسلام بالأساليب  
الشائعة فى العالم عن الجدل والمناظرة . وهؤلاء مثلهم كمثل اليونانيين  
القديماء ، فانهم لما رأوا السوفسطائيين يقبلون الحقائق وذلك بتلاعبهم  
بالألفاظ ، وبكثرة تنزيعاتهم فى المسألة الواحدة حتى يعدوا الجادل  
الفاهم عن موضع الإلزام فى المسألة ، اضطروا الى علم ، يعرف  
القارئ والمستمع أن هذا « الشئ » يعبر عنه بكلمة كذا . وأن هذا الشئ  
حده كذا ورسبه كذا . وهذه المقدمات تؤدى الى نتيجة كذا . وهذا الشئ  
سيكون مصيره كذا ، لأنه مشابه لشئ معروف للناس ومألوف . واصطلحوا  
على تسميته بعلم المنطق ، ورأوه صالحا فى اثبات عقائد وإبطال عقائد ،  
فاستخدموه للاثبات وللإبطال .

\*\*\*

والمسلمون الأوائل لما آمنوا واهتدوا ، لم يكن هذا العلم سبب  
إيهانهم واهتدائهم فإنه ما كان قد دخل في الإسلام بعد . ولما ترجم المسلمون  
علوم اليونان ومنها هذا العلم ، اختلف المترجمون في المعنى المراد من  
اللفظ اليوناني . فاضطرب المعنى ، وعسر على المسلمين الفهم في الأيام  
الأولى للترجمة . فنأى عنه البعض والدليل على ذلك : أن ابن سينا والفارابي  
كانا على قدر كبير من فهم المعنى . ولم يتفقا على حكاية كلام مكتوب عن  
« أرسطو » و « أفلاطون » — كما هو معروف —

\*\*\*

وقد اجتهد المسلمون فيها بعد في معرفة هذا العلم ، لما راوا أهل  
الكتاب على علم به . كما اجتهدوا في قراءة كتب أهل الكتاب ، وهم يعلمون  
من القرآن أن بها تحريف وتغيير . وذلك لالتزامهم بالدليل المسلم بصحته  
عندهم . والدليل على ذلك : أن « أبا حيان التوحيدي » روى في كتابه  
« الإمتاع والمؤانسة » أن « أبا سعيد السيرافي » ، « متى بن يونس »  
شأنهما في هدف علم المنطق . وكان مما قاله « متى بن يونس » : « أنه  
آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسده المعنى من  
صالحه . كالميزان . فأنى أعرف به الرجحان من النقصان ، والشائيل من  
الجانح » أم

ومن كلام متى يتبين أن النصارى يعرفوه ويدرسوه . ولابد لهم من  
فرض يعود عليهم بالنفع من معرفته ودراسته . وإلا ما درسوه وما عرفوه  
وكتب اليهود المؤلفة في العقائد والديانات فيها ما يدل على معرفتهم  
للمنطق ، وانفعاعهم به في ضبط الأفكار وتنظيمها ، فدلالة الحائرين  
أوسى بن ميمون وتنقيح الأبحاث لابن كيونة . وهما من الكتب التي تدافع  
عن الدين اليهودي وتظهر مزاياه ومحاسنه — في نظرهما — هما كتابان  
مبينان أثر المنطق بين وواضح . ومن كلام ابن ميمون : « المقدمات العامة  
التي وضعها المتكلمون على اختلاف آرائهم وكثرة طرقهم . وهي ضرورية  
في إثباته في هذه الأربعة مطالب ، انتهت عشرة مقدمة . وما أنا أذكرها  
لك ، ثم أبين لك معنى كل مقدمة منها وما يلزم عنها . المقدمة الأولى :

اثبات الجوهر . المقدمة الثانية : وجود الجلام . المقدمة الثالثة : ان الزمن مؤلف من آتات . المقدمة الرابعة : ان الجوهر لا ينفك من عدة اعراض . المقدمة الخامسة : ان الجوهر الفرد تقوم به الاعراض التي ساصفها ولا ينفك منها . المقدمة السادسة : ان العرض لا يبقى زمانين . المقدمة السابعة : ان حكم الملكات حكم اعدامها ، وانها كلها اعراض موجودة مفتقرة لمفاعل ... الخ »

ولهذا السبب اجتهد المسلمون في فهم المنطق ، وتفوقوا فيه على غيرهم ممن تعلمه وناظر به من اهل الكتب وغيرهم . والمسلمون يقرأون كتب اهل الكتاب ، واهل الكتاب يقرأون كتب المسلمين ، ويعرف المسلم ما عندهم ، وهم يعرفون ما عند المسلم . فابن كيفة في تنقيح الابحاث يورد على الامام فخر الدين الرازي بعض ما كتبه في كتابه « معالم اصول الدين » وابن ميمون ينتقد الامام الرازي في دلالة الحائرين بقوله : « للرازي كتاب مشهور سباه بالالهيات ، ضمنه من هذياناته وجهالاته عظام . ومن جهلتها غرض ارتكبه وهو : « ان الشر في الوجود اكثر من الخير . وانك اذا تايست بين راحة الانسان ولذاته في مدة حياته ، مع ما يصيبه من الالام والأوجاع الصعبة والمعاهات والزمانات والانكار والأحزان والنكبات ، فتجد ان وجوده — يعني الانسان — نقبة وشر عظيم » (١) . هـ ويثني ابن ميمون على « جالينوس » اليوناني بقوله : « نعم القول ما قاله جالينوس في ثلاثة المنافع . قال : « لا تطمع نفسك في الباطل ... الخ »

وهوسى ابن ميمون يريك في كتابه دلالة الحائرين . آراء الفلاسفة ، ويريك نقدها ، تباركا كما يفعل علماء المسلمين . ومن كلامه : « افقات الفلاسفة على الله تعالى في علمه بما سواه افتياتا عظيما جدا ، وعثروا عثرة لا اقالة لهم منها ، ولا ان تبهمهم في ذلك الرأي . وساسمك الشبهات التي أوقعتهم في ما افتاتوا به ، وساسمك أيضا رأي شريعتنا في ذلك ومقاومتنا لهم في آرائهم السيئة الشنيعة في امر علم الله .. الخ » (٢)

(١) ص ٩٦ دلالة الحائرين .

(٢) ص ١٨ دلالة الحائرين .

ويريك في كتابه آراء الفرق الإسلامية مع أنه يهودى مكر ، ثم ينتقدها . ففى العناية الإلهية التى هى القضاء والقدر يقول أن الراى الثالث هو رآى الأشعرية من أهل الإسلام ، ثم ينتقد رأيهم بقوله : « ولزم هذا الراى شناعلت عظيمة فتحلوا والتزوها . وذلك أنهم يتسبون لـ « أرسطو » فى ما يزعمه من التسوية بين سقوط المورقة وموت شخص ... الخ »

\*\*\*

وما من علم عند قوم الا وفى المسلمين من يعرفه سواء كان هذا العلم مفيدا أو غير مفيد . على حد قول المقاتل :

تعلم السحر ولا تعمل به

وعلى ما قيل :

من تعلم لغة قوم أمن مكرهم

فكتب السحر والطلسمات والعزائم والبروج ، هى كتب يعرفها أهل الكتاب ويظنون أن لهم فيها نفعاً ومفناً — وليس فيها من النفع من الشئ — ومع ذلك قراها المسلمون والفوا فيها بعدما فهموا معانيها . فالسيوطى الإمام له كتاب . وداود الانطاكى الضرير له كتاب . والرازى فخر الدين له كتاب . وغيرهم له كتب . وكتب التصوف أكثر من أن تحصى . وهى مليئة بالأساطير والخرافات المتقبة من كتب أهل الكتاب . وللشيطان اتباع وأعوان يوحى إليهم ، ويأمرهم باظهار فكرهم . ولا بد من أن يظهر . كما قال تعالى : « وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم ، وان اطعتموهم انكم لمشركون » ( الأنعام ١٢١ ) وكما فى الانجيل حكاية عن المسيح عليه السلام وهو « لابد من المثرات » وعلى المسلمين أن يعرفوا كل شئ ، ثم يتفوا الباطل ويتروا الحق . وذلك بايراد شبه المبطلين كما يعتقدونها ويحكمونها ، ثم يردون الشبهة ليبطلوا كيد الشيطان .

وهذا ما أقره المسلمون فى البدء . فان « ابن الصلاح » — رحمه الله — لما أفتى بتحريم قراءة كتب المنطق بقوله : « المنطق مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر



شر . وليس الاشتغال بتعليبه وتعليه مما أباحه الشارع . . . الخ » لم يستجِب لفتواه الا القليل . وأكثر المسلمين على خلاف ما أفتى به . فالإمامية يدرسونهُ ، وما يزال الأزهر الى هذا اليوم يدرس علم المنطق للطلاب في المرحلة الثانوية وفي مرحلة الجامعة والدراسات العليا . وفي السنة الأولى الثانوية يدرس الطالب قسم التصورات ، وفي السنة الثانية يدرس قسم التصديقات .

والشيخ ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم رد على المنطقيين ووبخ الفلاسفة . ولرده وتوبيخه مقت بعض الناس علم المنطق وهجروا علوم الفلاسفة . وهؤلاء الذين مقتوا وهجروا مخطئون في فعلهم ، لأن الذي يرد الفلسفة بحجج هو فيلسوف ، والذي ينصر الفلسفة بحجج هو فيلسوف ، والشيخ ابن تيمية فيلسوف . لأنه في كتبه الفقهية والعقائدية ، استعمل تعابير المناطقة في التقسيم وموارد انتاج القضايا . ولأنه في رده على الفلاسفة وأهل الكتاب ، استعان بالفلاسفة في الرد .

يقول الشيخ في كتابه درء تعارض العقل والنقل ما نصه : « والأبهرى مذكراً في غير هذا الموضع ما احتج به على حدوث العالم ببيان انتفاء لازم القدم . ولكن ان كان قصده بيان فساد ما ذكره « الرازي » فـ « الرازي » ذكر وجهين . وهب أن الأول ضعيف ، لكن الثاني قوى . وهو قوله : « لو كان وجباً بالذات ، ما حصل تغير في العالم » وتحريف ذلك أن يقال : الموجب بالذات ( اما أن ) يراد به العلة التامة التي تستلزم معلولها ، ولو كانت شاعرة به ، ( أ ) ويراد به ما يفعل بغير ارادة ولا شعور ، وان كان فعله متراخياً . ومن المعلوم أنه لم يقصد افساد القسم الثاني ، وإنما قصد افساد القسم الأول . فيقال : اذا كان الموجب علة تامة تستلزم معلولها ، كان معلولها لازماً لها ومعلول معلولها لازماً ، فينبغي تأخر شيء من لوازمها ولوازم لوازمها ، فلا يكون هناك شيء محدث ، فلا يحصل في العالم تغير . . . الخ »

وفي كتاب الجواب الصحيح يرد على أهل الكتاب بأسلوب الفلاسفة . ومن كلامه لهم ما نصه :

« وأن عنيتم بالجسم : القائم بنفسه ، أو المشابه اليه . لم يمتنع  
— عندكم — أن يكون جسما . فانكم سميتوه جوهرًا ، وعنيتم : القائم  
بنفسه . فان قام الدليل على أن كل قائم بنفسه يشار اليه ، كان ايضا  
مشار اليه . وان قام دليل على أنه قائم بنفسه لا يشار اليه ، كان جوهرًا  
وجسما عند من يفسر الجسم بالقائم بنفسه . ومن فسر المشابه اليه لم يسم  
عنده جسما .

فتبين أنه — على أصلكم — لا يمنع أن يسمى جسما مع تسميتكم له  
جوهرا ، إلا اذا أثبت أن من الموجودات ما هو قائم بنفسه لا يشار  
اليه . وهذا لم يقيموا عليه دليلا . وليس هذا قول أهل الملل من المسلمين  
واليهود والنصارى ، وإنما هو قول طائفة من الفلاسفة ، وقليل من أهل  
الملل واقتوهم (١) » اهـ

ومن هذا الذى قبلته يتبين : أن دراسة علم المنطق والفلسفة لا بد  
منها للمسلمين ، ولا يكتل علم المرء الا بهما ، ولا يكون اماما فى الدين الا  
من درسهما وفقهما . وشيخ الاسلام كان من الدارسين والفاهمين . وكان  
يدرس المنطق والفلسفة لطالب العلم . فقد جاء فى سيرته أن بعض الطلاب  
قرأوا عليه « الأربعين فى اصول الدين » لفخر الدين الرازى . وهو  
كتاب فى علم الكلام مفيد .

\*\*\*

والشيخ محمد أبو زهرة يقول ما نصه فى فائدة علم المنطق :  
« وان تلك الطائفة من المخالفين لا تترك الاسلام فى هدوء ، بل انبا  
تثير حوله الريب . فلا بد عن مجادلتهم . ومن أجل ذلك تصدى لهم الممثلة  
من قديم الزمان . فانه لما فتحت الفتوح الاسلامية ، ودخل الناس فى دين  
الله افواجا ، وجد من المتعصبين من اليهود والنصارى والمجوس من حاولوا  
أن يفسدوا الاسلام على أهله ، فكانوا يدبرون بين أهله أفكارا بعيدة عنه ،

---

(١) ص ١٥٩ ج ٣ الجواب الصحيح لابن تيمية .

ليبتخذوها جبة للمطعم فيه ، وكانوا ينثرون الغبار حوله من وقت لآخر .  
وفد تصدى للرد طوائف من المسلمين وأخصهم أهل الاعتزال — كما ذكرنا —  
فقد جهروا في ذلك النوع من الاستدلال وعلى رأسهم « واصل بن عطاء »  
و « عمرو بن عبيد » وغيرهم . ثم جاء من بعدهم « أبو الهذيل العلاف »  
و « النظام » ثم « الجاحظ »

وقد وجدت في ربوع الديار المصرية الإسلامية طائفة من السوفسطائية ،  
كانت تنتهج منهاج سوفسطائية اليونان ، مثل « صالح بن عبد القدوس »  
وغيره . فقد كان من هؤلاء أصل الشك في الحقائق الالاهية والعنصرية .  
وأولئك ينشرون أفكارهم بين المسلمين ، ليخلطوا وحدة العقيدة الإسلامية ،  
ويجدوا السبيل بذلك لهم الإسلام .

أذلك كان لابد من التسلح لهؤلاء . وإذا كان فلاسفة اليونان قد حاربوا  
السوفسطائية اليونانية بالجدل والمناقشة ، ثم بالقيود المنطقية في  
الاستدلال ، كما فعل « سقراط » في محاوراته ، وكما فعل « أرسطو »  
في منطقته ، فقد حق على المسلمين أن يحاربوها بنفس السلاح الذي حارب  
به حكماء اليونان . فقد جرب ناجدى . لذلك على المعتزلة ومن اليهم  
بالمجادلة معهم ، ثم ترجم منطق « أرسطو » ناجدى في ذلك وأثر .

وإن تلك هي جدوى المنطق . فإن جدوى المنطق هي أنه ميزان الحق  
بين المتجاذبين ، وهو الذى يبين زيف الاستدلال ، فهو بحدوده وأشكال  
أنقياس المنطقى وضروب التمهيل يوضح الزيف فى القول .

ويكفى أن يوضع الكلام الزائف فى شكل قياس منطقى ، وتعترف  
الحدود فى كل أجزائه ، ويعرف العموم والخصوص فى مقدماته ، ليتبين  
الخبث من الطيب . ولقد شاع المنطق فى الماضى عندما شاع الجدل  
والتهمويه وإثارة الأوهام نحو أمور ليست من الحق فى شيء . ولا زال  
يؤدى الى غايته فى هذا المقام ، كما أدى الى غايته عندما شاع الجدل  
فى المسائل الاعتقدية ، والمسائل الفقهية بين أهل المذاهب المختلفة . الخ

والإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ يقول فى مقدمة كتابه المستصفى فى علم الأصول : أن من لا يعرف علم النطق ، لاثقة له فى علومه . يتول مانصه : « نذكر من هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها فى الحسد والبزهان ، ونذكر شرط الحد الحقيقى ، وشرط البرهان الحقيقى واتسامها على منهاج أو جزء بما ذكرناه فى كتاب محك النظر ، وكتاب معيار العلم . وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ، ولا من مقدماته الخاصة به ، بل هى مقدمة العلوم . ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلا » ١ . هـ .

### \*\*\*

ولو أن انسانا مسلما قال أن علم العروض لا فائدة فيه . بدليل أن التراهق إذا حفظ من الشعر قصائد طويلة ، وعرف معانيها ، لأنشد شعرا مماثلا للذى حفظه ولو لم يعرف من علم العروض شيئا . وقال : أن علم النحو لا فائدة فيه لضبط الكلام بالضمة والفتحة وغيرها . إذا كان يقدر على توصيل المعنى للمخاطب . بدليل أن اللغة العامية تؤدى الى التخاطب والتفاهم كما هو الحال فى اللغة العربية الفصحى . وقال : أن الفلسفة لا فائدة فيها لأن الناس يريدون خبزا ولا يريدون فكرا . وقال كذلك فى علوم كثيرة ، وصاح بأعلى صوته : يكفى المسلمين من العلم قرآن ربهم وسنة نبيهم . لو أن انسانا قال وصاح . لأدى قوله هذا الى تأخر المسلمين عن غيرهم من سائر الأمم . فالغزالي أبو حامد المتوفى سنة ٥٠٥ هـ لما صاح بأعلى صوته وقال : أن طرق التصوف أحسن الطرق التى تفيد المسلم فى الدنيا والآخرة ، لزم الناس الصوامع والخلوات ، وهجروا زراعة الأرض وفلاحتها . ومن المعلوم أنه كان فى زمانه « بطرس الناسك » فى دول أوروبا يحرص الصليبيين على قتال المسلمين فى بيت المقدس .

### \*\*\*

واذكر أننى لما قدمت « القاهرة » لأدرس فى كلية اللغة العربية . وطلعت شوارعها القديمة ورأيت آثار المقهاء كجامع الظاهر بيبرس وغيره ، حال بخاطرى أن هؤلاء الذين بنوا ، قد ماتوا وفنوا ، وبقيت آثارهم تدل

عليهم . فلو أننا اجتهدنا ونجحنا وفلحنا ثم جاءنا الموت . ولابد من أن  
يجيء . فما فائدة جدنا واجتهادنا اذا كان التراب يضم الكسول والمجتهد  
والأمير والمأثور ؟ وعزمت على أن لا اطالع كتب العلم ولا أن أوامصل  
الدراسة ، وعدت الى تريتى وأنا مصر على هذا العزم . وهذا المخاطر الذى  
خطر ببالي هو شبيه بالذى يفضّل دراسة علم على علم أو يبيع للناس علما  
ويحرم عليهم علما غيره . كلاهما يؤديان الى هلاك . اذا كان المعلمان  
محترمان .

وقد وجدت هذا المعنى عند اليانسين من حكماء بنى اسرائيل فقد قال  
أحدهم : « ما الفائدة للإنسان من كل تعب الذى يتعبه تحت الشمس ؟ دور  
ينضى ودور يجيء ، والأرض قائمة الى الأبد . والشمس تشرق والشمس  
تغرب وتسرّع الى موضعها حيث تشرق . الريح يذهب الى الجنوب وتدور  
الى الشمال . تذهب دائرة دوراننا الى مداراتها ترجع الريح . كل الأتھار  
تجرى الى البحر والبحر ليس بملآن . الى المكان الذى جرت منه الأنهار .  
الى هناك تذهب راجعة . كل الكلام يتصر . لا يستطيع الإنسان أن يخبر  
بالكل . العين لا تشبع من النظر والأذن لا تتلى من السمع . ما كسان  
فهم ما يكون ، والذى صنع فهو الذى يصنع . فليس تحت الشمس جديد .  
ان وجد شيء يقال عنه انظر : هذا جديد . فهو منذ زمان كان فى الدهور  
التي كانت قبلنا . ليس ذكر للأولين . والآخرين أيضا الذين سيكونون  
لا يكون لهم ذكر عند الذين يكونون بعدهم ... الخ » ( الجامعة ١ )

وقد عرفنا الله تعالى فى محكم كتابه بأنه لم يخلق الدنيا عبثا ، ولم  
يخلق الناس عبثا ، بل لحكمة خلق الله الذى خلق . ولارادة ومشیئة .  
وعبرة الدنيا واجبة علينا ، كل على قدر طاقته . ولسوف تكون حياة جديدة  
من بعد الموت فيها التعميم المقيم لمن احسن ، وفيها العذاب الشديد لمن  
اساء . ولو قرأ فى ذهن المرء أن حياته فى الدنيا هى لخيرته فى الآخرة ،  
لمعمل وما يئس وما قنط . وطلب الرحمة والتوفيق من ربه .

\*\*\*

وحجة القائلين بأن المنطق لا فائدة فيه في البرهنة على وجود الله تعالى . ولذلك يجب أن يلغى من دور التعليم هي قولهم : ان أدلة القرآن تكفى في البرهنة على وجود الله . وكذلك الأحاديث المروية عن النبي ﷺ . أما أن الأحاديث تدل فيها المتواتر والآحاد . وقد اتفقت كلمة المسلمين على ان العقائد تؤخذ من آيات القرآن وحده . وأما أن القرآن يدل . فهو يدل . للذي عنده عقل سليم . وبيان ذلك : حينما قال النبي ﷺ انا رسول الله . فلو فرض أن انسانا معاصرا له قال بقوله . فمن يدرينا الصائق منها من الكاذب ؟ لابد من العقل السليم الخالي عن العناد والهوى ليكون مثل القاضي بين المتحاجين والمتخاصمين . فابو بكر الصديق رضى الله عنه حكم بصدى حديد ﷺ لأنه شاهده طول حياته صادقا . وعقله دله على أن من دأب حسادقا الى سن الأربعين ، لا يمكن أن يكذب . ولذلك آمن . وخديجة رضى الله عنها لما رآته يصل الرحم ويحمل الكل ويفرى الضيف ، آمنت بكلامه . لا أخبرها به . إذ دلها عقلها السليم أن من كان على مروءة وخلق ، لا يمكن أن يفسل لثلا تسقط مروءته وهيبته . ولما نطق بالقرآن المعجز في لفظه وفي معناه . وهو أمي لا يقرأ ولا يكتب ، حكم العقل بأن الأمي لا يقدر على هذا . وبالتالي يكون القرآن كلام الله ووحى الله . ولو أن انسانا لا عقل عنده ، وظنور له ملاك يكلبه وجها لوجها . فانه لا تكون فائدة تذكر لا من المتكلم ولا من المستمع ، لأن العقل مفقود .

\*\*\*

ولهذا المعنى اختلف علماء المسلمين في الشرع وفي العقل . اسما يقدم على الآخر ؟ أى ايها يكون حاكما على الآخر . فقال قوم : هو العقل . لأن النبوات لا تثبت الا عند ذى عقل سليم . وانعدل هو الذى يميز الصائق من المكاذب . وقال قوم : هو الشرع . لأن العقل تد يعمى له الزلل والمخطا . وليس من أحد من المسلمين القائلين بتقديم العقل أو الشرع ، يهون من قيمة الشرع أو يقلل من فائضته أو يدمو الى نبذه ليس ولا واحد . فالتأطون بتقديم العقل ما قالوا به الا من أجل صحة التكليف على المكلفين .

مضى تفسير الجاهل لأحكام القرآن ما نصه : « العقل عمدة التكليف ،  
وبه يعرف الله ويعلم كلامه ، ويوصل الى نعمته وتيسيق رسله . الا انه  
لما لم ينهض بكل المراد من العبد ، بعثت الرسل وانزلت الكتب . فمثال  
الشرع : الشمس . ومثال العقل : العين » ( الاسراء ٧٠ )

\*\*\*

هذا من جهة ثبوت النبوة . وأما من جهة نصوص القرآن ذاتها .  
ففيه نصوص لابد للعقل من ان يفصل فى معناها . ومنها نصوص المحكم  
والمتشابه . ونصوص التشريعات .

فمن المحكم والمتشابه ، تذكر هذا المثال :

( أ ) قال الله تعالى « ليس كمثل شيء » وقال موسى عليه السلام :  
« لن ترانى »

( ب ) وقال الله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » وعدم المماثلة ينفي الجسم  
واليد . ويتمارض مع اثبات اليد . فلو سلمنا بكل الأقوال — على ظاهرها  
— لقال العقل : لن نرى بهذا التسليم هنا نفس ، بين النفس وبين الإثبات .  
ويعلم على هذا التناقض ان لا يكون القرآن كلام الله . فكيف يوفق بين النص  
الذى يسلم بصحته وبين العقل الذى بين له ان النصوص بتعارضها  
على الظاهر ؟ هذا هو السؤال الذى يدور حوله الخلاف بين النص والعقل .  
والذى من أجله ألف الإمام الرازى « أساس التقديس فى علم الكلام »  
ورده عليه الأئمة ابن تيمية الحرانى فى « درة تعارض العقل والنقل »  
الرازى يقول : ان « ليس كمثل شيء » نص محكم . ويؤيد انه محكم :  
ان الله لا يرى — بضم الياء — و « يد الله » نص متشابه يحتل اليد  
الجسمية ويحتل الكناية عن القدرة . ولأنه متشابه ينبى رده الى محكمه  
وهو نفى المثلية . والمناسب لنفى المثلية هى القدرة . فاذن « يد الله » معناها  
تدريته . هذا كلام الرازى . وابن تيمية يقول : اننا نسلم بالنصين كما  
ورداً ونقول : « كل من عند ربنا » فنقول : ليس لله مثل وليس هو بجسم .  
وله يد — كما قال — لا نعلم لها كيفية ولا شبها . هذا كلامه . والعقل  
قد استخدمه الرازى لمنع بوهم التعارض بين الأقوال . والعقل قد

استخدمه ابن تيمية فى التسليم بالإذوال كما جاءت . وكان ابن رحمه الله على رأى ابن تيمية فى الله وصفاته . وأنا اليوم على دين أبى .

وعن نصوص التشريعات نذكر هذا المثال :

( أ ) قال الله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يربص بأففسهن أربعة أشهر وعشرا . فإذا بلغن أجلهن ، فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف . والله بها تعملون خير » ( البقرة ٢٢ )

( ب ) وقال الله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير أخراج . فان خرجن فلا جناح عليكم فى ما فعلن فى أنفسهن من معروف . والله عزيز حكيم » ( البقرة ٢٤٠ )

فى القول الأول « أربعة أشهر وعشرا » من الأيام . وفى القول الثانى « متاعا الى الحول » وهذا فى الظاهر تعارض وتناقض . فالنص صحيح وثابت . والمعلل يقول : كيف أسلم بحكمين متعارضين ومتناقضين ؟ ولدرء تعارض النصين . قال بعض المسلمين : ان القول الثانى منسوخ لا يعمل به . وقال بعض المسلمين : ان النصين غير متعارضين ، لأن النص الأول يعطى حكما اجباريا بصيغة « يترصن » والنص الثانى يعطى حكما اختياريا بصيغة « وصية » والاجبارى لا يتعارض مع الاختيارى والمعلل هو الذى حكم بعدم التعارض . والمعلل أيضا هو الذى قال بالنسخ .

أما عن تعليل أحكام الشريعة :

فان الله لما حرم وحلل ، بين للناس وجه الحكمة من الشريعة ككل ، هى الرحمة بالعباد والرأفة بهم . وفى بعض التشريعات بين وجه الحكمة . وفى بعضها اكتفى بقوله : « ذلك ليعلم الله من يخافه بالغيب » وقد اجتهد العلماء فى تعليل الأوامر والنواهى بالمعلل . مع أن المعلل لا يصلح فى التعليل . لأن نصوص التشريعات ليست من النصوص المتشابهة التى ترد الى النصوص الحكمة .

فى القرآن مثلا : ان الله تعالى حرم لكاح البنت . فليبحث المعلل عن تعليل لهذا التحريم . ما هو ؟ وفى القرآن : ان آدم وابنيه وبناؤه لم يكن



عندهم محرمات فى الزواج . فلو فرضنا حالة مشابهة لأناس فى صحراء منقطعة عن العمران كحالة بنى آدم فى الزمان الأول . أو لو فرضنا العقل يقول : أيهما أولى بالانتفاع بهذه البنت ؟ الأب الذى أئنفق عليها واعتنى بها ، أم الأجنبى الذى لم ينفق ولم يمتن ؟ أو لو فرضنا من يقول : إن الناس من آدم الى زمان موسى بن عمران — عليهما السلام — كانوا يحلون نكاح البنت . ولم يؤثر تحريره الا على يد موسى ومحمد — عليهما السلام — وهكذا مكتوب فى التوراة . أو لو فرضنا من يقول للمسلمين : إن الامام الشافعى قد أباح للرجل أن يتزوج ابنته من الزنا . وتولدها من مائه فى الزنا كتولدها من مائه فى غير الزنا . فإلنى واحد والأم واحدة والتربية واحدة . وليس من فرق إلا فى التلطف بالفاظ النكاح أمام ولى وشاهدين لا تشترط فيهما العدالة . أنه لو فرضنا العقل جوز هذا وقال بهذا . فإنه يجب على المسلمين جميعا تقديم نص التشريع والعمل به ، واهمال العقل نسى بيان الحكمة من التحريم أو من التحليل .

### \*\*\*

وقضية النص والعقل هى من القضايا التى يثها علماء أهل الكتاب فى المسلمين ، لينشغلوا بكتابتهم عن كتبهم . فالنص عندهم مبدل ومغير . والعقل يشهد بأنه مبدل ومغير . وهنا يظهر التناقض بين النص الذى يزعمون بأنه لم يتبدل ، وبين العقل الذى يشهد بأنه مبدل . ولهذا يقولون : هل النص مقدم على العقل أم العقل مقدم على النص ؟ والدافع لهم الى هذا القول : هو الآيات التى حكم العقل بأنها ليست من كلام الله ولا من وحيه . وأخيرا قالوا : النص مقدم على العقل حتى لا يسفههم أحد بأدلة العقل . وهذه القضية لا تصلح فى ديننا نحن المسلمين . لأن نص القرآن نفسه أحالنا الى العقل فى آيات كثيرة منها « وتلك الأمثال نضربها للناس . وما يعقلها الا العالمون » ( العنكبوت ٢٣ ) والله لا يحيل اليه الا اذا كان نص القرآن نفسه سالما من المعارض العقلية . ونص القرآن منقول بالمعنى فى الصدور ، وبالكاتبة فى الأوراق . وليس كذلك الحال فى كتب أهل الكتاب . فاذا قلنا : النص القرآنى والعقل . سليمان ، ولا يكذب أحدهما

الآخر بأى حال من الأحوال . فان قولنا صحيح لصحة النص من جهة .  
ومن جهة أخرى . لأن الله لا يوحى بكلام لا يعقل .

\*\*\*

والإمام فخر الدين قد أساء الى المسلمين بشغلهم بهذه القضية  
المزورة . وكان يجب عليه أن لا يذكرها . وأن ذكرها لا يكون ذكره لها فهو  
أكثر من كتاب ، حتى لا يعطى لها قيمة . ولأنه شغلهم وأساء اليهم ، اعتبره  
السلفيون الأجلاء من المارقين عن الدين ، والخارجين على جماعة المسلمين .  
فما بين قيم الجوزية رضى الله عنه يصنفه بالضل في كتابه « الروح » وشيخ  
الاسلام ابن تيمية رضى الله عنه يؤلف ضده « درة تعارض العقل والنقل »  
وشيخ الاسلام ابن تيمية — وهو من كبار الأئمة — كان على علم بكتبه  
« فخر الدين » ونواياه تجاه الاسلام . وقد هياه الله لرد فكره وبيان غرضه .  
فانه لما اثرت عنه عبارات ينهم منها أن التوراة ليست محرقة بتبديل اللفظ .  
الف « الجواب الصحيح » وأثبت فيه : أنها محرقة بتبديل اللفظ وتغيير  
المعنى . ولما قال للمسلمين : ان التصوف من الاسلام وانه يوصل الى  
الله ، الف في بيان أن التصوف ليس من الاسلام كتباً ، بسببها استنارت  
عقول المسلمين وصح فكرهم ودينهم . ولما قال للمسلمين : ان يد الله كناية  
عن قدرته وعينه عن عليه واستواؤه على العرش كناية عن انه مالك الملك .  
رد عليه في كتب مطولة بان الخير كل الخير في التسليم بصحة النصوص ،  
وترك التاويل حتى لا نقول في ذات الله ما قد لا يريده الله من عباده .  
ولما الف « شرح عيون الحكمة » رد عليه الإمام ابن تيمية رضى الله عنه في  
كتابه « الرد على المنطقيين » وبين ان المنطق لا فائدة فيه . ولما الف « المطالب  
العالية من العلم الايمى » ووضح فيه شبهات المعتزلة والفلاسفة والأشاعرة  
والشيعة في أصول الدين وذكر أدلتها وشرحها شرحاً وافياً . رد عليه الإمام  
ابن تيمية ببيان المذهب السلفى الصحيح وحجب الناس فيه ودعاهم الى  
اعتناقه . وبين انه مذهب رسول الله ﷺ ومذهب أصحابه وأتباعه والسلف  
الصالح عليهم رحمة الله تعالى — وهو المذهب الصحيح —

\*\*\*

### والقانون الكلى الذى ابتدعه الامام الرازى هو

«إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، أو السمع والمعتل ، أو النقل والمعتل ، أو الظواهر النقلية والتواطع العقلية ، أو نحو ذلك من العبارات . فاما أن يجمع بينهما . وهو محال ، لأنه جيع بين النقيضين . واما أن يردا جيعا ( لتناقضهما ) واما أن يقدم السمع . وهو محال . لأن المعتل أصل النقل . ولو قدمناه عليه ، لكان ذلك قدحا فى المعتل — الذى هو أصل النقل — والمقدح فى أصل الشئ : قدح فيه . فكان تقديم النقل قدحا فى النقل والمعتل . فوجب تقديم المعتل . ثم النقل اما أن يتأول ، واما أن يفوض . وإذا تعارضا تعارض الضدين ، امتنع الجيع بينهما ولم يمتنع ارتفاعها » ١ هـ

هذا هو القانون . الذى ألفت فيه كتب ، وهى برمتها خالية من الدليل على صدق القانون فى عرضه أو نقده .

وكان يجب على الامام الرازى أن يذكر على هذا القانون أمثلة من نصوص القرآن الكريم . فيقول مثلا : هذا النص متعارض مع المعتل . فإما أن يعمل فيه ؟ ويجب أن نفعل شيئا . لأننا نحن المسلمين نقول بأن القرآن كلام الله ، والله لا يعطى كلاما ينتقض بعضه بعضا ، ولا يعطى كلاما لا يقبله المعتل . هذا ما كان يجب عليه أن يفعله .



والشيخ ابن تيمية قد أطلال النفس فى الرد على هذا القانون . وما أتى بأمثلة على التعارض بين النص والمعتل . وكان يجب أن يرد على الرازى بدليلين اثنين :

أولهما : أن يطالبه بذكر أمثلة على التعارض بين النص والمعتل . وليس من أمثلة فى القرآن على ذلك .

وثانيهما : أن يقول له : أن من المعتزلة من فهم القضية على وجهها الصحيح . وحلها وأزال اشكالاتها . وانتهت من قبل أن تخلق . فلماذا تعيدها بأسلوب يدل على التشكيك أو يدل على المغالطة ؟

وانه ليوحد فرق بين : ١ — موهم التعارض ، ٢ — وبين التعارض .  
 موهم التعارض موجود فى القرآن ، والتعارض ليس له وجود .  
 والعزلة واهل السنة فى تناسرهم تعرضوا لموهم التعارض وأزالوه .  
 وافرد له « القاضى عبد الجبار بن احمد » كتابا كبيرا ، سماه بـ « تنزيه  
 القرآن عن المطاعن » ذكر فيه الآيات الموهمة للتعارض ، ووفق بينها .  
 مثل قوله تعالى : « فوريك لنسالنهم أجمعين عما كانوا يعملون » ( الحجر  
 ٩٢ — ٩٣ ) وقوله تعالى : « فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان »  
 ( الرحمن ٣٩ )

وعلماء قد تحدثوا عما جاء فى القرآن وما فى التوراة من معانى  
 متعارضة (١) ، وأثبتوا صحة ما جاء فى القرآن . ومثال ذلك : قول القرآن  
 ان المسيح عيسى بن مريم عليه السلام قد تكلم فى المهد وهو صبى  
 صغير . والانجيل لم يصرح بنطقه فى المهد . ورد القرطبى المفسر بان  
 المسيح قد تكلم لبراءة أمه رضى الله عنها . ولو لم يتكلم لكانت قد اهرقت  
 بالثار ، حسبها جاء فى التوراة من ان الزانية اذا كانت ابنة عالم من علماء  
 لئدين ، فانها تحرق ( لابين ٢١ : ٩ ) وهى قد عاشت من بعده ثمان  
 سنوات — فى بعض الروايات —



ومشائبات الرازى فى دين الله بالمعتل ، اكثر من أن تحصى . والذين  
 احصوها ووقفوا لردّها كثيرون من اهل العلم ، ومنهم من أطال ومنهم من  
 لم يطل . فقولهم : « ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا بهرجح »  
 مساوى به بين العبد والرب . وخيل بالمساواة لطالب العلم : ان العبد  
 مساوى للرب فى خلق الأفعال واعداها . فالهارب من السبع اذا ظهر  
 له طريقان ، والجائع اذا قدم له رغيفان ، فاختر احداهما . هل  
 اختياره لمرجح أم لغير مرجح ؟ يقول الرازى : لابد من امر فى نفسه  
 قد رجح له احدهما على الآخر . وقوله فى المظاهر صحيح . ووجه

---

(١) الفصل لابن حزم .

الخطأ فيه : انه استخدم دليل الترجيح هذا فى أفعال العبادة ، على أنها من فعل الله وحده ، وليس للعبد فيها من شيء ، لا فى الكسب ولا فى الاختيار . أى أن العبد لو مد يده لتناول كوب من الماء مثلا . فإن الله لم يفسد اللحظة قد مد يده لتناوله . وهنا صار لاكتساب الفعل طريقان . العبد والله . ولابد من مرجح . فهل يكون الله أم يكون العبد ؟ يقول الإمام الرازى : انه الله . والعبد مضطر فى صورة مختار . وقوله باطل فإنه لا أحد من المسلمين يسوى بين الله والعبد ، ولا يوجد أحد منهم يقول : بأن العبد مساوى لله فى الألوهية ، حتى يتم الترجيح بين المتكافئين .

والإمام الرازى قد اقتبس دليل الترجيح من الفلاسفة . فإن الفلاسفة « بنوا عهدهم فى قدم العالم على مقدمتين : أحدهما : أن الترجيح لابد له من مرجح تام ، يجب به . والثانية : أنه لو حدث الترجيح للزم التسلسل (١) »

### \*\*\*

وكنا ندرس فى الأزهر : أن الصفات المخبرية كيد الله وعينه وأذنه إما أن تؤول وإما أن لا تؤول ، والمسلم مخير بين الرايين . وعلمنا رؤسائنا فى جماعة « الإخوان المسلمين » فى « المنصورة » أن الخير كل الخير فى عدم التأويل مع اعتقاد التوحيد والتنزيه . ولما دخلنا جماعة « أنصار السنة المحمدية » معلمين ومرشدين ، علمنا — كما فُشأننا — أن التأويل لا يجب الخوض فيه . ولما هيا الله لنا الاطلاع على معظم الكتب التى ألفها السلفيون فى منع التأويل . ووضحت لنا الحقيقة فيه ، أدركنا أن القضية ليست سهلة كما كنا نتصور . وأن التأويل سلاح خطير قد استعملته فرق من الشيعة كالباطنية والاسماعيلية لتشويه الاسلام واطهاره بظهور لا يليق به . ولهذا صاح ابن تيمية بأعلى صوته قائلا : ان النص مقدم على العقل ،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ص ٣٦٨ .

ليسد باب التاويلات العقلية فى كتاب الله وسنة رسول الله .

ونعم ما فعل . فى الانتصار لنفسه وللحديث والفقه .

اذ كان فى عصره عدا بين علماء المسلمين المشتغلين بالفلسفة وبين علماء المسلمين المشتغلين بالحديث والفقه . فالفلاسفة يقولون : ان الحديث تيوس لا يفهمون ولا يدرون . والمحدثون يصفون الفلاسفة بانهم يشغلون بالتافه الذى لا يقدم ولا يؤخر .

وما كان يحق للفيلسوف ان يذم المحدث والفقيه بأنه تيس ماعز (١)

لانشغالها بأصول الدين وسن القوانين للناس . فانها لمو انشغلا بالفلسفة ، مضاعت مصالح المسلمين وانعدم المزارع الدينى الذى يمنع من الشر والأذى . ولو انشغلا بالفلسفة لصرحا فى نهاية عمرهما بما صرح به الفلاسفة وهو

نهاية اقدم العقول عقال واكثر سعى العالمين ضلال

وارواحنا فى وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا اذى ووبال

ولم نستقد من بحثنا طول عمرنا ... روى ان جبعنا فيه قيل وقالوا

ولأن الشيخ الامام ابن تيمية رضى الله عنه مثلنا من اهل الحديث والفقه . ومصالح الجمهور مقدمة على مصالح الخاصة ، قام فى وجه الفلاسفة وانتصر لاهل الحديث والفقه .

وفخر الدين الرازى لم يسلم من السنة الفلاسفة الذين نصرهم ، ولا من السنة المحدثين والمفقه فابن حجر العسقلانى يتول فيه : « كان يورد شبه الخالفين فى المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق ثم يورد مذهب اهل السنة والحق ، على غاية من الوهاء (١) » وقال فيه المصطفى : « ان مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس (٢) » اما ابن تيمية

---

(١) للغزالى — وقيل للزمخشري — ابيات شعر فى هذا المعنى .

(٢) لسان الميزان ص ٢٨ ج ٤ .

(٣) الوافى بالوفيات ص ٢٤٩ ج ٤ .

فقد قال فيه ابن دقيق العيد : « لما اجتهدت بآب نبيية رأيت رجلا . العلوم كلها بين عينيه يأخذ منها ما يريد ويدع ما يريد » وقال فيه الذهبي : « وهو لا يداهن ولا يحابي ، بل يقول الحق المر ، الذي أذاه إليه اجتهداه » وقال فيه الزمكاني الشافعي : « كان اذا سئل عن من من العلم ، ظن الرائي والسماع أنه لا يعرف مثله »

وقبل سنين معدودة من مولد الشيخ « ابن تيمية » كان المسلمون السنيون تحت راية الخلافة العباسية في مدينة « بغداد » وكان المسلمون الشيعة يتربصون بهم الدوائر — كما يحكى السنيون في كتبهم — (٢) فان في الكتب السنية التاريخية أن بغداد سقطت على يد التتار سنة ٦٥٦هـ = ١٢٥٨م وان الشيعة من أهل فارس هم الذين ساعدوا « هولكو » زعيم التتار على محاربة العباسيين في بغداد . ولأن الشيعة اظهروا الاتفاق والعداوة للسنيين في ذلك الوقت المعصيب . كانت آراؤهم في الدين في نظر السنيين غير مقبولة . وآراؤهم في الفلسفة ، وآراؤهم في شتم بعض اصحاب رسول الله ﷺ وفي تدوين القرآن وجمعه ، وفي صحة الأحاديث النبوية ،

(٤) عاب الله على اليهود بسبب انتسابهم الى سامريين وعبرانيين . وكل فريق كان يعامل الفريق الآخر على أنه كافر . قال الله تعالى : « واذا اخذنا ميثاقكم ، لا تسفكون دماءكم ، ولا تخرجون انفسكم من دياركم . ثم اقررتم وانتم تشهدون . ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم ، تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان . وان ياتوكم أسارى تفادوهم . وهو محرم عليكم اخراجهم . انتابون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ؟ فما جزاء من يفعل ذلك منكم ، الا خزي في الحياة الدنيا ، ويوم القيامة يردون الى اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون . أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة . فلا يخفف عنهم العذاب ، ولا هم ينصرون » ( البقرة ٨٤ - ٨٦ )

ويجب على الشيعة أن يراجعوا كتبهم ، وأن يتعصبوا للقرآن والسنة الصحيحة المفسرة له .

وفى تفسير القرآن بالجازات والاستعارات ، وفى من يخلف رسول الله ﷺ على طول الزمان ، وفى عصمة الخليفة ، وفى حكم صلاة الجمعة . وفى اجتهدات دينية فى الأصول وفى الفروع . ومن أجل ذلك ظهر فى بلاد الشام علماء سنيون يذكرون الأمر العقائدى عند الشيعة — كما يحكونه فى كتبهم — وينقضوه عليهم . وعلماء سنيون يذكرون الأمر الفقهي عندهم — كما يحكونه فى كتبهم — وينقضوه عليهم . ومن المستبين من برع فى الأصول والفروع معا ، واجتهد فى ذكر آراء الشيعة كلها ونقضها . ومنهم من دفعه التعمص لمجرد المخالفة ، فوقع فى الزلل . وللشيخ « ابن تيمية » ردود عليهم فى « منهاج السنة النبوية » تدل على أن الشيعة ليسوا على شيء من الدين والعقل .

ولعل الباحث الحثيث لابن تيمية — رحمه الله — على كره الفلسفة : هو أن « نصير الدين الطوسى » وكان فيلسوفا وشارحا لكتب الفلسفة ، كان جاسوسا بن الشيعة على السنيين عند « هولكو » وكان يترجم رسائله

### وفى كتب التاريخ عبرة .

فانه فى سنة ٤٤٣ هجرية قامت فى « بغداد » بين الشيعة وأهل السنة حرب طائفية . وكان سببها أن سكان « الكرخ » عملوا بابا للمدينة وعملوا برجاً وكتبوا عليه : « محمد وعلى خير البشر » ، فمن رضى فقد شكر ، ومن أبى فقد كفر . وقد اغتاز الحنابلة من أهل السنة وحاربوا الشيعة . حتى اضطروهم الى محو عبارة خير البشر وكتبوا مكانها عليهما السلام . ومع ذلك لم يرض أهل السنة الا بقلع الحجر المنقوش عليه العبارة والا بان يمتنع الشيعة من قولهم حى على خير العمل فى الأذان . ولم يرض الشيعة ، واستمر القتل مدة شهرين وفى هذه الفتنة حرق ضريح موسى بن جعفر الكاظم وضريح ابنه محمد الجواد . ولو كان للأولياء فى شؤونهم سلطان ، انموا الشر عن انفسهم ، انفسهم التى تدرى كما يدعون حول قببهم وأضرحتهم . ولو كان عندهم عقول ، لعلموا أن بذور الشقاق بين المسلمين ليست من مسلم أخلص دينه لله ، بل من أهل الكتاب الذين لا يرتقبون فى مؤمن الا ولا ذمة . ويريدون للمسلمين الهلاك .



الى اللغة العربية ، الرسائل التى بيعت بها الى امراء المسلمين ، وكان  
يفتى ويقول : « ان الكافر العادل احسن من المسلم الجائر »

ومن أعماله السيئة : أنه كان يظهر فى بغداد أمام المسلمين ، ويلوح  
لهم بالأمان ويشير اليهم بأن يخرجوا من باب السور عند مكان يسمى  
المحلة . حتى اذا خرجوا استقبلهم جند القتل بالرماح والسيوف .

ومن جواسيس الشيعة غير « نصير الدين الطوسى » : « يزيد  
الدين ابن العلقمى » وزير الخليفة العباسى المعتصم بالله ومن أعماله :  
أنه وهو وزير ، أمر بفتح سد أثناء حصار القطار لبغداد ، وبسبب فتحه  
هلك كثيرون من جند الخليفة نفسه . ومن أعماله : أنه نصح الخليفة بمقتد  
سلح مع « هولكو » فخرج مع جميع من العلماء والوزراء . وهلكوا فى  
« فخ » عمله لهم « هولكو » ومعلوم أن الطوسى ، وابن العلقمى من محبى  
الفلسفة ، لأن الشيعة كلهم يدرسونها فى معاهد العلم . ويحكى المؤرخون  
المعاصرون لسقوط بغداد : أن الشيعة كانوا يلوحون للفقهاء السننيين بأن  
يهرعوا الى معسكر « هولكو » فاذا وصلوا اليه أهلكهم . ومن الذين  
استدرجوا الفقهاء وخانوهم : فخر الدين الطهرانى . وشهاب الدين  
الزنجانى (1)

ولما انتهت المعركة ، وعرف كل مسلم ما له وما عليه . كان من  
آثارها : ظهور افكار مضادة للإمامية الاثنى عشرية . ومن هذه الأفكار :  
حب الفلسفة ، أو بغض الفلسفة . وهل فى القرآن مجاز أم لا ؟  
وفى زمانى هذا ، طوبى للمسلم العالم الذى يضع القرآن والسنة  
المفسرة نصب عينيه ، ولا يتعصب الا لها ، ولا يطلب الحق الا لوجه الحق  
ويجده . طوبى له ان فعل . وليصبر على ما يصيبه ان فعل ، والا يصبر ،  
لن يفعل شيئا — ولا أحد فاعل فى هذا الزمان —

---

(1) تلخيص مجمع الآداب فى معجم الألقاب — ابن الفوطى .

## ومؤلف الكتاب

### شيخ الاسلام

#### محمد بن عمر بن الحسين

٥٤٤ - ٦٠٦ هـ - ١١٤٩ - ١٢١٠ هـ

هو الامام الجليل محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي .  
الذي يابى البكرى . ولد فى مدينة « الرى » وهى قرية من خراسان . وينسب  
اليها فيقال رازى فى سنة ٥٤٤ هـ ومات فى مدينة « هراة » سنة ٦٠٦ هـ  
ويكنى بأبى عبد الله وأبى المعالى وأبى الفضل وابن خطيب « الرى » لأن  
اباه كان خطيبا مشهورا فيها . ووصفه الواصفون بأنه كان ربيع القامة ،  
عبل الجسم ، كبير اللحية ، جهورى الصوت ، صاحب وقار وحشمة .  
وتتليذ أولا على والده الشيخ ضياء الدين عمر ، ولما مات تتلمذ على  
كثيرين ، منهم الشيخ الكمال السمنانى . وقد حفظ فى صفه كثيرا من  
الكتب منها « المستصفى فى علم الأصول » للامام الغزالى ، و « المعتد »  
لأبى الحسين البصرى المعتزلى . وكانت الخلافات المذهبية فى الفقه وفى  
العتائد قائمة بين الناس تنذر بخطر فى هذا العصر الذى نشأ فيه .  
وكانت الفتن السياسية والحروب فى هذا العصر أيضا يهددان حياة  
المسلمين . ففيه كانت الحروب الصليبية فى الشام ، وفيه كانت محاولات  
الفتار للقضاء على المسلمين . وكان أصحاب الفرق الاسلامية كالشيعية  
والمعتزلة والكرامية والحنابلة يتحاورون بعنف للوصول الى ما هو الحق  
فى محكم القرآن ومتشابهه .

وكان المتصوفة قد بلغوا الى الدرجة القصوى فى افساد الاسلام  
وتشويه صورة المسلمين فى نظر أعدائهم من اهل الكتاب وغيرهم . حتى  
اضطر الامام الجليل الحافظ المفسر أبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى ،  
المؤلف سنة ٥٩٧ هـ عليه رحمة الله تعالى أن يؤلف فى نقد التصوف أحسن

كتاب وهو « نقد العلم والعلماء » أو « طيبس ابليس » وذلك ليصنفى  
 العقيدة الاسلامية من الخرافات والبدع . ولم ينتمه من ذم اهل النصوص  
 ان ابا حامد الغزالي قد كتب فيه ما يلبس على الناس دينهم — ولأبى  
 حامد اتباع وانصار من الغوغاء وطلاب العلم المبتدئين — . وقد بلغت به  
 الجراة في نصره دين الله أن جبع من أقاويل « الغزالي » أقوالا ، كانت  
 السبب في تأخر المسلمين الى هذا اليوم ، ونقدها وردها بأحسن عبارة  
 وأعظم حجة .

وفي هذا العصر كان الامام الرازى أبو عبد الله . وقد خرج من عصره ،  
 كما دخل فيه . فانه هادن المتصوفة واعترف بمقاماتهم التي توصل الى الله .  
 وانتصر للشافعية الذين هو منهم كما كان أبوه . وعظم الأشاعرة . واقتنى  
 أثر الحكماء والفلاسفة ، بل الف في السحر كتباً . ولم يؤثر عنه خروج  
 على المألوف في عصره . غير أن الكرامية الذين صرحوا بأن الله جسم في  
 مكان عالى . قد اغتالوه بالسم — كما جاء في رواية — لأنه جادلهم بأن  
 الله تعالى لا مثل له ولا كفاء له . وجداله معهم كجدال غيره معهم .  
 فأى جهاد عنده في نصره دين الله . وقد ترك في المسلمين بدعا ، كان يقدر  
 على ردها ؟

ويحسد له الناس : أنه قد نهم علوم كثيرة ، ولخصها أو بسطها . وقدمها للناس  
 بترتيب ونظام يشكر عليه ويثاب عليه . وكان الأولى به أن يتخصص في  
 علم واحد ، ليجيد فيه القول . أو ليجدد فيه . فمن يكتب في كل فن . هل  
 يكون واسع الثقافة أم يكون عالما متخصصا ؟ انه كتب كتباً في الطب منها  
 كتاب « مسائل الطب » وكتاب « الجامع الكبير في الطب » وكتاب « النبض »  
 ولذلك قال عنه « المقنطري » في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء :  
 « جيد الفطرة حاد الذهن حسن العبارة كثير البراعة قوى النظر في صناعة  
 الطب ومباحثها » ولأنه كتب في كل علم كتاباً ، قال عنه بعض الواصفين  
 له : « مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس »

ومن الكتب التي ألفها هذه الكتب : التفسير الكبير — شرح عيون  
 الحكمة — أساس التقديس في علم الكلام — الأربعين في أصول الدين —

المطالب العالية من العلم الالهي — لباب الاشارات والتنبیہات — مناقب  
الامام الشافعی — معالم اصول الدين — محصل افكار المتقدمين — المحصول  
فی اصل الفقه — السر المكتوم — الهدى ... الخ »

وتد حاول باحث أن يبراه من تأليفه « السر المكتوم » لأنه كتاب  
فی السحر ، وباعت محاولاته بالفشل ، لأنه أحال عليه فی شرح عيون  
الحكمة .

---

## مخطوطات الكتاب

أما عن مخطوطات « شرح عيون الحكمة » فهي :

- ١- فيينا برقم ١٥٢٢ — وتاريخها سنة سبع وثلاثين وستمائة ، أى بعد وفاة المؤلف بمقدار ٣١ سنة وتقع فى ١٧٤ ورقة .
- ٢- الاسكوريال ( الفهرست الثانى ) برقم ٦٢٨ وتاريخها ٢٠ شعبان سنة ٦٣٧ هـ وهى اذن كتبت فى نفس السنة التى كتبت فيها نسخة فيينا ، ونسخة فيينا فى آخر شوال سنة ٦٣٧ . وتقع فى ٢٨٢ ورقة ، وواضحة .
- ٣- برلين برقم ٥٠٤٣
- ٤- امبروزيانا فى ميلانو برقم ٣٢١ .
- ٥- راغب باستانبول برقم ٨٥٨
- ٦- كبردج ( ملحق ) برقم ٨٨٠ .
- ٧- لندبرج برقم ٥٥٨
- ٨- ليندن ( هولنده ) برقم ١٤٤٧
- ٩- مشهد ( ايران ) ١ : ٥٤

١٠ المكتب الهندى برقم ٤٧٨

١١ مانتستر ( انجلترا ) برقم ٣٨٠ — مكتوبة سنة ٧٣٣ هـ بخط أحمد بن عبد الرحمن بن أبى بكر بن عثمان العففى ، المكتب بفخر الهمدانى .  
بمدينة تبريز .

١٢ بوهار ٨٠٣١٧

١٣ طلعت بدار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٣٨٧ حكمة ، بخط محمد بن اسعد بن محمد الدوانى . فرغ من كتابتها فى رابع شهر المحرم سنة ٨٧٨ هـ . وقابلها الناسخ على تسختين ، وذلك فى الحادى والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٨٧٨ هـ . وبها نقص فى أولها . وبثنيها طيارات ، وبها بشها تقييدات بخط الناسخ . وتقع هذه النسخة فى ٢٤٩ ورقة ، مسطرتها ٢١ سطرا ، من حجم الثمن .

١٤ — المكتبة الأحمدية فى طنطا ، ومن هذه المخطوطة بخطوطه فى الأزهر .

١٥ — مكتبة بلدية الاسكندرية .



وهذا الكتاب يشتمل على ثلاثة اقسام : المنطقيات والطبيعيات والالهيات .

وفى القسم الأول يقول : « انا لا نقول : ان تحصيل المعارف الكسبية بشروط بتعلم المنطق ، بل نقول : تعلم المنطق يسهل ذلك ويكمله »

وفى القسم الثانى يقول : « اعلم : ان الحكمة النظرية اشرف من الحكمة العملية ، لأن كل ما يعلم ليعمل ، كان العلم فيه وسيلة ، والعمل متصودا . والوسيلة فى كل شيء أحسن من المقصود . فالعلم بالأعمال يكون أدون منزلة من المعارف الالهية والجلال القدسية . وذلك يدل على ان الحكمة العملية ، أدون منزلة من الحكمة النظرية بكثير .

وأيضا : فاستكمال القوة النظرية أشرف من استكمال القوة العملية .  
والكتاب الالهي ناطق بحصر الكمالات الانسانية في هاتين المرتبتين .  
قال الله تعالى حكاية عن الخليل : « رب هب لي حكما والحقنى بالصالحين »  
فالمراد من الحكم : تكميل القوة النظرية . والمراد من قوله : « والحقنى  
بالصالحين » تكميل القوة العملية »

ونرى القسم الثالث يقول : « وقد يعبر عنه — أى الوجود — بعبارة  
أخرى ، فيقال : الموجود اما أن يكون مؤثرا لا يتأثر وهو واجب الوجود  
— الله تعالى — أو متأثرا لا يؤثر وهو الهوى ، أو مؤثرا ومتأثرا . هو  
كالموجودات الروحانية . فان وجودها واقع بايجاد واجب الوجود ، ثم  
انها مؤثرة في تدبير الأجسام ، أو لا مؤثرا ولا متأثرا »

والله اسأل أن يوفقنا لخدمة العلم والدين .

أ. د. أحمد حجازي أحمد السقا

١٠

كتاب شرح عميق الحكم

كتاب

كتاب

كتاب

كتاب

كتاب

كتاب

كتاب

كتاب

كتاب

كتاب

كتاب

كتاب

كتاب

كتاب

كتاب

كتاب

كتاب

كتاب

# كتاب شرح عميق الحكم

الكتاب  
الشرح  
العميق  
الحكم





١٠٠  
 ١٠١  
 ١٠٢  
 ١٠٣  
 ١٠٤  
 ١٠٥  
 ١٠٦  
 ١٠٧  
 ١٠٨  
 ١٠٩  
 ١١٠  
 ١١١  
 ١١٢  
 ١١٣  
 ١١٤  
 ١١٥  
 ١١٦  
 ١١٧  
 ١١٨  
 ١١٩  
 ١٢٠  
 ١٢١  
 ١٢٢  
 ١٢٣  
 ١٢٤  
 ١٢٥  
 ١٢٦  
 ١٢٧  
 ١٢٨  
 ١٢٩  
 ١٣٠  
 ١٣١  
 ١٣٢  
 ١٣٣  
 ١٣٤  
 ١٣٥  
 ١٣٦  
 ١٣٧  
 ١٣٨  
 ١٣٩  
 ١٤٠  
 ١٤١  
 ١٤٢  
 ١٤٣  
 ١٤٤  
 ١٤٥  
 ١٤٦  
 ١٤٧  
 ١٤٨  
 ١٤٩  
 ١٥٠  
 ١٥١  
 ١٥٢  
 ١٥٣  
 ١٥٤  
 ١٥٥  
 ١٥٦  
 ١٥٧  
 ١٥٨  
 ١٥٩  
 ١٦٠  
 ١٦١  
 ١٦٢  
 ١٦٣  
 ١٦٤  
 ١٦٥  
 ١٦٦  
 ١٦٧  
 ١٦٨  
 ١٦٩  
 ١٧٠  
 ١٧١  
 ١٧٢  
 ١٧٣  
 ١٧٤  
 ١٧٥  
 ١٧٦  
 ١٧٧  
 ١٧٨  
 ١٧٩  
 ١٨٠  
 ١٨١  
 ١٨٢  
 ١٨٣  
 ١٨٤  
 ١٨٥  
 ١٨٦  
 ١٨٧  
 ١٨٨  
 ١٨٩  
 ١٩٠  
 ١٩١  
 ١٩٢  
 ١٩٣  
 ١٩٤  
 ١٩٥  
 ١٩٦  
 ١٩٧  
 ١٩٨  
 ١٩٩  
 ٢٠٠  
 ٢٠١  
 ٢٠٢  
 ٢٠٣  
 ٢٠٤  
 ٢٠٥  
 ٢٠٦  
 ٢٠٧  
 ٢٠٨  
 ٢٠٩  
 ٢١٠  
 ٢١١  
 ٢١٢  
 ٢١٣  
 ٢١٤  
 ٢١٥  
 ٢١٦  
 ٢١٧  
 ٢١٨  
 ٢١٩  
 ٢٢٠  
 ٢٢١  
 ٢٢٢  
 ٢٢٣  
 ٢٢٤  
 ٢٢٥  
 ٢٢٦  
 ٢٢٧  
 ٢٢٨  
 ٢٢٩  
 ٢٣٠  
 ٢٣١  
 ٢٣٢  
 ٢٣٣  
 ٢٣٤  
 ٢٣٥  
 ٢٣٦  
 ٢٣٧  
 ٢٣٨  
 ٢٣٩  
 ٢٤٠  
 ٢٤١  
 ٢٤٢  
 ٢٤٣  
 ٢٤٤  
 ٢٤٥  
 ٢٤٦  
 ٢٤٧  
 ٢٤٨  
 ٢٤٩  
 ٢٥٠  
 ٢٥١  
 ٢٥٢  
 ٢٥٣  
 ٢٥٤  
 ٢٥٥  
 ٢٥٦  
 ٢٥٧  
 ٢٥٨  
 ٢٥٩  
 ٢٦٠  
 ٢٦١  
 ٢٦٢  
 ٢٦٣  
 ٢٦٤  
 ٢٦٥  
 ٢٦٦  
 ٢٦٧  
 ٢٦٨  
 ٢٦٩  
 ٢٧٠  
 ٢٧١  
 ٢٧٢  
 ٢٧٣  
 ٢٧٤  
 ٢٧٥  
 ٢٧٦  
 ٢٧٧  
 ٢٧٨  
 ٢٧٩  
 ٢٨٠  
 ٢٨١  
 ٢٨٢  
 ٢٨٣  
 ٢٨٤  
 ٢٨٥  
 ٢٨٦  
 ٢٨٧  
 ٢٨٨  
 ٢٨٩  
 ٢٩٠  
 ٢٩١  
 ٢٩٢  
 ٢٩٣  
 ٢٩٤  
 ٢٩٥  
 ٢٩٦  
 ٢٩٧  
 ٢٩٨  
 ٢٩٩  
 ٣٠٠  
 ٣٠١  
 ٣٠٢  
 ٣٠٣  
 ٣٠٤  
 ٣٠٥  
 ٣٠٦  
 ٣٠٧  
 ٣٠٨  
 ٣٠٩  
 ٣١٠  
 ٣١١  
 ٣١٢  
 ٣١٣  
 ٣١٤  
 ٣١٥  
 ٣١٦  
 ٣١٧  
 ٣١٨  
 ٣١٩  
 ٣٢٠  
 ٣٢١  
 ٣٢٢  
 ٣٢٣  
 ٣٢٤  
 ٣٢٥  
 ٣٢٦  
 ٣٢٧  
 ٣٢٨  
 ٣٢٩  
 ٣٣٠  
 ٣٣١  
 ٣٣٢  
 ٣٣٣  
 ٣٣٤  
 ٣٣٥  
 ٣٣٦  
 ٣٣٧  
 ٣٣٨  
 ٣٣٩  
 ٣٤٠  
 ٣٤١  
 ٣٤٢  
 ٣٤٣  
 ٣٤٤  
 ٣٤٥  
 ٣٤٦  
 ٣٤٧  
 ٣٤٨  
 ٣٤٩  
 ٣٥٠  
 ٣٥١  
 ٣٥٢  
 ٣٥٣  
 ٣٥٤  
 ٣٥٥  
 ٣٥٦  
 ٣٥٧  
 ٣٥٨  
 ٣٥٩  
 ٣٦٠  
 ٣٦١  
 ٣٦٢  
 ٣٦٣  
 ٣٦٤  
 ٣٦٥  
 ٣٦٦  
 ٣٦٧  
 ٣٦٨  
 ٣٦٩  
 ٣٧٠  
 ٣٧١  
 ٣٧٢  
 ٣٧٣  
 ٣٧٤  
 ٣٧٥  
 ٣٧٦  
 ٣٧٧  
 ٣٧٨  
 ٣٧٩  
 ٣٨٠  
 ٣٨١  
 ٣٨٢  
 ٣٨٣  
 ٣٨٤  
 ٣٨٥  
 ٣٨٦  
 ٣٨٧  
 ٣٨٨  
 ٣٨٩  
 ٣٩٠  
 ٣٩١  
 ٣٩٢  
 ٣٩٣  
 ٣٩٤  
 ٣٩٥  
 ٣٩٦  
 ٣٩٧  
 ٣٩٨  
 ٣٩٩  
 ٤٠٠  
 ٤٠١  
 ٤٠٢  
 ٤٠٣  
 ٤٠٤  
 ٤٠٥  
 ٤٠٦  
 ٤٠٧  
 ٤٠٨  
 ٤٠٩  
 ٤١٠  
 ٤١١  
 ٤١٢  
 ٤١٣  
 ٤١٤  
 ٤١٥  
 ٤١٦  
 ٤١٧  
 ٤١٨  
 ٤١٩  
 ٤٢٠  
 ٤٢١  
 ٤٢٢  
 ٤٢٣  
 ٤٢٤  
 ٤٢٥  
 ٤٢٦  
 ٤٢٧  
 ٤٢٨  
 ٤٢٩  
 ٤٣٠  
 ٤٣١  
 ٤٣٢  
 ٤٣٣  
 ٤٣٤  
 ٤٣٥  
 ٤٣٦  
 ٤٣٧  
 ٤٣٨  
 ٤٣٩  
 ٤٤٠  
 ٤٤١  
 ٤٤٢  
 ٤٤٣  
 ٤٤٤  
 ٤٤٥  
 ٤٤٦  
 ٤٤٧  
 ٤٤٨  
 ٤٤٩  
 ٤٥٠  
 ٤٥١  
 ٤٥٢  
 ٤٥٣  
 ٤٥٤  
 ٤٥٥  
 ٤٥٦  
 ٤٥٧  
 ٤٥٨  
 ٤٥٩  
 ٤٦٠  
 ٤٦١  
 ٤٦٢  
 ٤٦٣  
 ٤٦٤  
 ٤٦٥  
 ٤٦٦  
 ٤٦٧  
 ٤٦٨  
 ٤٦٩  
 ٤٧٠  
 ٤٧١





# شرح عيون الحكمة

تأليف شيخ الإسلام  
الإمام محمد بن عبد الله بن الرزاق  
محمد بن عمر بن الحسين المتوفى ٢٧٦هـ

المجلد الأول  
في  
المنطقيات



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وهو المستعان ، وعليه التكلان

**اللهم يا خالق السموات والأرض ،** ويا فاطر السموات والأرض ،  
ويا نور السموات والأرض ، ويا قيوم السموات والأرض ، ويا راح المساكين ،  
ويا سائر عيوب المعيوبين ، ويا مجيب دعوة المضطرين ، ويا أكرم الأكرمين ،  
ويا أرحم الراحمين .

اسألك سؤال مسكين مستكين ، ذليل مهين — بحق حقا على كل  
أحد ، وبحق لزوم عبوديتك لكل أحد ، وبحق وجوب طاعتك على كل أحد ،  
وبحق وصول رحمتك الى كل أحد : أن تنور قلب هذا الفقير الكسير ، بطلان  
مسرقتك ، وتشرح صدره بلوامع هدايتك ، وتزين لسانه بذكر تهجيدك  
ونحميدك ، وتعظم شأنه بأن توفقه للاقرار بتوحيده وتفريدك . وأن لا تشغل  
قلبه بهرجود سواك ، وأن لا تبطل توحيده بظلمة الالتفات الى العناصر  
والأفلاك ، وأن تسمعه بالأمن من عقابك الأليم ، وأن تكرمه بلذة النظر الى  
وجهك الكريم ، وأن ترزقه من أنواع الكرامات : أن يكون غريقا في بحر  
مسرقتك ، حريقا بانوار محبتك . يرى الكل معزولا في ساحة قدرك  
وقضائك ، معذوما عند طلوع نور كبريائك . — أن تصلى (١) على محمد  
رسولك في الملا الأعلى ، وترزقني الكاس ، لأرى الدرجة التي ذكرتها  
بتوكل : « ولسوف يعطيك ربك فترضى » ( الضحى ٥ ) .

---

(١) وأن تصلى : من

## أما بعد

فإن كتاب « عيون الحكمة » كتاب أخباره ، سطرت في صفائح  
المفاخر ، وكتبت على جبهة الفلك الدائر . وهو في الحقيقة كالمسندة  
المختومة على غرر مباحث القدماء ، والمحيط بجوامع كلمات الحكماء .  
فسألني بعض الأعراف من الأصحاب ، والخلص من الأحباب . وهو  
« سيدى الحكيم » محمد بن رضوان . بن محمد . بن ملك تنكروان «  
نفسر مشكلاته ، وإيضاح معضلاته ، والتفحص عن كيفية بيناته ، والمتصفح  
لآدبه وغاياته .

### فأجبت عنه لأهـور :

أدهـا : إن هذا الكتاب درة لم تثقب ، ومرة لم تركب ، ولم يتمرض  
لتحليل تركيباته أحد من الأفاضل ، ولم يتشمز لهذا القصود أحد من  
الأواخر والأوائل . فكيف أندر على سكر مسيل البحر المتلاطم ، وسد  
طريق العارض المتراكم ؟

وثانيها : أنى مخالف لمقتضى هذا الكتاب ، في دقيقه وجليله ، وجمله  
وتفصيله . فإن جررت عليها ذيل المداينة والمهادنة ، صرت كالراضى بتوجيه  
العباد إلى مسالك المغي والعناد ، وإن تشبعت للكشف والبيان ، وقعت  
في السنة الخزي والخذلان .

وثالثها : إن هذا الكتاب ، مع أنه في أصله ، غير مبني على المنهج  
القيوم ، والمصراط المستقيم ، قد اتلفت له آفة أخرى . وهي : أنه كتاب  
صغير الحجم . وفي اعتقاد الجمهور : أنه كثير العلم ، بسبب أن مصنفه  
في هذا العلم ، عظيم الاسم . فلهذا السبب ، عظم حرص الجمهور على  
معرفة أسراره ومبانيه ، وقويت رغبتهم في الاطلاع على حقائقه ومبانيه .



ثم ان الفاظ هذا الكتاب ، وجيزة مختصرة ، والمعاني المعتبرة ، غير مبالوفة ولا مشهورة ، والمطالب غير متمايضة بالفواصل المعلومة ، والمقاصد غير مبيّنة بالالفاظ الناصعة المفهومة ، فلا جرم كل أحد يفسره على وفق رايه العليل ، وخاطره الكليل .

واذا تخيلوا أن المراد منه كذا ، فربما كتبوا تلك الخيالات الفاسدة على الحاشية ، لظنهم انه يصير ذلك سببا لايضاح ذلك الكلام ، وتحصيل ذلك المرام . فاذا جاء بعدهم اقوام ، أكثر جهالة من أولئك الأولين ، واغوى ضلالة من أولئك السابقين ، فربما ظنوا بتلك الحواشى ، انها من متن الكتاب ، وانها ليست من القشر ، بل من اللباب . فحينئذ يدخلونه فى متن كتاب المصنف الأول ، ويصير ذلك سببا لحصول كل خلل وزلل .

ولقد شاهدت هذا النوع من التحريف والتخريف فى مصنفائى ومؤلفائى . وكنت ابالغ فى ازالتهما عن متن الكتاب ، لكيلا يحصل ما يوجب الارتياح والاضطراب .

فاذا وقع هذا ، والمدة اقل من الثلاثين ، فلأن يقع والمدة قد زامت على المائة والخمسين كان أولى . وانها ذكرت هذا العذر ، لاشتغال هذا الكتاب فى كثير من المواضع على كلمات ، كثيرة الخط ، بعيدة عن الضغط ، يبعد عندى أن يكون قائلها هو هذا المصنف ، الذى كان فى قوة القرحة آية ، وفى جودة الفكر والنظر غاية .

ويقلب على ظنى : أن السبب فى اختلاف تلك الكلمات المثبة والتبركيات المعوجة ما ذكرناه وقرناه .

ولعل هذا السبب ، فكثيرا ما يقول « جالينوس » فى شرحه لكتاب « الفصول » : « ان هذا الفصل مدلس على « ابقراط » اذ كان يجد ذلك الفصل ، كثير المزلل ، تشديد الاختلاط .

ثم ان ملقبس (٢) الشرح والتفسير ، ما صرفه عن شدة الالتباس شىء

---

(٢) هو تلميذه : محمد بن رضوان بن منوچهر ملك شروان .

من هذه المعانيير . فكتبت فى هذا المطلوب الرميع ، والمقصود المتبع :  
هذا الكتاب ، الذى يرشد العتل الى اقصى منازل السيارين الى الله —  
عز وجل — ويهدى الفكر الى غايات معارج السياحين فى بيداء دلائل الله .

واكتفيت بالكلام القوى ، والبحث السوى ، والنهج الواضح ،  
والطريق اللائح . وصنت القلم عن فتح الباب المساهلات والمشاغيات . بل  
كل ما غلب على ظنى فساده ، أفسدته ، بهتدار ما استطلعت ، وما غلب  
على ظنى صحته ، قررته بهتدار ما قدرت .

فإن يك صوابا فمن فضل الرحمن ، وإن يك خطأ فمنى ومن الشيطان .

ثم توسلت به الى طلب الرضوان الأكبر ، والفوز بالمقام الأنور ،  
والموصول الى الخيرات ، الملائقة بالقوى البشرية ، قبل الموت ، وعند  
الموت . وسألته — سبحانه — أن يهدينى الى سواء السبيل ، وأن يعيننى  
على تحقيق الحق ، وإبطال الأضاليل . انه الموفق للخيرات فى كل كثير  
وقليل .

## مَسَائِل تَهْيِيدِيَّة

قال الشيخ : « هذا كتاب مشتمل على ثلاثة أقسام : منطقي وطبيعي

واللهي »

المتفسير : وهنا مسائل ( ٣ ) :

### المسألة الأولى

في

بيان أن المنطق ما هو ؟

اعلم : أنا إذا أدركنا أمرا من الأمور ، فإن لم نحكم عليه بحكم البتة ،  
نفيا كان أو اثباتا : فذاك هو التصور . وإن حكينا عليه بحكم ، نفيا كان  
أو اثباتا : فذاك هو التصديق .

والفرق بين التصور والتصديق : هو فرق ما بين المركب والبسيط .  
وإذا عرفت هذا فنقول : إما أن تكون جميع التصورات والتصديقات ، غنية  
عن الاكتساب — وهو محال — لأنها نعلم بالضرورة : أن علمنا بحسوث  
العالم ووحدة الصانع ليس بضروري . أو يكون كسبيا . وذلك الاكتساب  
لا يحصل بأي طريق كان ، والعلم به أيضا ضروري . بل لابد من شرائط  
خاصة . والعلم المتكفل ببيان تلك الشرائط هو المنطق .

فإن قيل : السؤال عليه من وجوه :

الأول : أن اكتساب العلم أن لم يتوقف على المنطق ، فقد بطل  
دولكم . وإن توقف ، فهذا المنطق أن كان ضروريا ، فليستغن عن تعلمه .  
وإن كان كسبيا ، فليفتقر إما إلى نفسه ، أو إلى منطق آخر .

---

( ٢ ) مسائل تهييدية : زيادة .

**الثانى :** انا نرى اكثر اهل اُندنيا من ارباب المعتول السلبية ، والطباع المستقيمة ، يتكلمون على احسن الوجوه ، استدلالا واعترافا ، مع انهم لا يعلمون شيئا من المنطق .

**الثالث :** ان التصورات غير كسبية . ولا تكون البديهيات كسبية . فلا يكون لزوم اللزوم الأول عن تلك البديهيات كسبيا . فلا يكون لزوم شئ من المعلوم عن علم آخر ، يتقنه كسبيا . فيكون المنطق ضائعا .  
فهذه (٤) مقدمات خمس :

### المقدمة الاولى

فى

#### ان التصورات غير كسبية

وبيانها من وجهين (٥) : هـ

**الأول :** طالب التصور . اما ان يكون له شعور بذلك المطلوب ، او لا يكون . فان كان الأول فقد امتنع الطلب . لأن تحصيل الحاصل محال . وان كان الثانى ، فقد امتنع الطلب أيضا . لأن ما لا يكون مشعورا به بوجه ما ، كان الانسان غافلا عنه . والغافل عن الشئ محققا ، يمتنع ان يكون طالبا مطلقا .

لا يقال : لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه ، فيكون نالطلب لتكميل ذلك الناقص ؟

لأننا نقول : الوجه المشعور به غير الوجه الذى هو غير مشعور به ، لامتناع توارد التقيضين على الموضوع الواحد . واذا ثبت التغاير بين الوجهين ، فالوجه المعلوم يمتنع طلبه ، لامتناع تحصيل الحاصل . والوجه الذى هو غير معلوم ، يمتنع طلبه أيضا . لأن المغفول عنه ، لا يكون مطلوبا .

---

(٤) وهذه : ص — ويقصد بالمقدمات الخمس ما فتح السؤال الثالث  
(٥) المقدمة الاولى وهى قولنا التصورات كسبية وبيانها ... الخ .

الثانى : هب أن التصور فى الجملة ، قد يكون ممكن الطلب . الآن التصورات التى منها تأتلف تلك التصديقات البديهية ، لا تكون كسبية . لأن تلك التصورات شرائط لتلك التصديقات ، الغنية عن الاكتساب . وما يكون شرطا لغير المكتسب ، لا يجب أن يكون مكتسبا . فثبت : أن التصورات التى منها تأتلف المقدمات البديهية : غير مكتسبة .

### المقدمة الثانية

فى

**بيان اثبات أن التصورات ، لما لم تكن مكتسبة  
وجب أن لا تكون المقدمات البديهية كسبية**

والدليل عليه : أن المقدمة البديهية هى التى يكون مجرد حضور موضوعها ومحلولها كافيا فى جزم الذهن باسناد أحدهما الى الآخر ، بالنفى أو الاثبات . وإذا ثبت هذا ، فنقول : أن حصلت ماهية الموضوع والمحلول فى الذهن ، لزم حصول التصديق ، لزوما ضروريا . وإن لم يحصل ، أو لم يحصل أحدهما ، امتنع حصول ذلك التصديق . فثبت : أن حصول المقدمات البديهية غير كسبى .

### المقدمة الثالثة

فى

**اثبات أن البديهيات لما لم تكن كسبية ، لم يكن  
لزوم اللزوم الأول عن تلك البديهيات كسبيا**

والدليل عليها : أن تلك البديهيات التى هى المستلزمة ، لحصول تلك النتيجة الكسبية . أن كانت مستجمة لجميع الجهات المتبرة فى ذلك الاستلزام ، كان حصول النتيجة واجبا — لزوما ضروريا — وإن لم تكن مستجمة لكل تلك الجهات . فحينئذ لابد معها من قيد آخر . وذلك القيد أن كان بديها ، فقد عاد الكلام الأول عن تلك البديهيات ، ليس بكسبى .

## المقدمة الرابعة

فى

بيان أن الحال فى لزوم كل علم عما قبله ، وجب أن يكون كذلك  
والأمر فيه ظاهر . لأن الكسبى الثانى ، بالنسبة الى الكسبى الأول ،  
كالكسبى الأول بالنسبة الى البديهيات ، وحينئذ يجرى ذلك الدليل فيها  
أيضا .

## المقدمة الخامسة

فى

أنه متى كان الأمر كذلك ، لم يكن فى المنطق منفعة  
وتقريره : أن المنطق — كما قيل — آلة صناعية ، يصون الانسان  
بها فكره عن المغلط . وذلك انما يعقل فى الأمور التى تكون بعله واختياره .  
فإذا كانت العموم بأسرها خارجة عن الاختيار ، لم يكن فى المنطق فائدة .

\*\*\*

**الجواب عن الأول والثانى :** انا لا نقول : أن تحصيل المعارف  
الكسبية مشروط بتعلم المنطق . بل نقول : تعلم المنطق يسهل ذلك ويكبله .  
وتقريره : أن نقول : الناس اما واجدون لهذه المعارف أو يفتقدون لها .  
أما الأول . وهم الواجدون لها . فقسمان : قسم وجدوها على أقصى  
الوجوه بمقتضى أصل المفطرة الثيرة الكاملة المبراة عن النقصان . وقسم  
آخر وجد بعض المعارف ، لكن تدنس فطرته الأصلية بما طرا عليها من  
عوارض الوهم ونوازع الخيال . والأول هو القدوة لنفسه ولغيره . والثانى  
محتاج الى الأول حتى يقابل غريزته بغريزته ، مقابلة النسخة بالألم ،  
فيصلحها به . ولما الفاقدون فقسمان : قائل وغير قائل . والقائل هو  
الفاقد الذى يمكنه تحصيل ذلك المفقود ، وغير القائل هو الذى لم يحصل  
له هذا القبول البتة .

وإذا عرفت هذا ، فنقول : علم المنطق يستغنى عنه الأول ، ولا ينتفع به الآخر . وأما الثاني فهو أكثر انتفاعا به من الثالث ، لكون الثاني مطبوعا ، وكون الثالث متكلفا .

( وإما ) الجواب عن الثالث : فهو أن نقول : هب أن ترتب كل نتيجة على ما تنتجها ، ترتيب ضروري ، لكنه لا يبعد في بعض النفوس أن يتوقف استعدها لقبول هذا المنتج المستلزم لهذه النتيجة على تعلم هذه القوانين المنطقية . وعلى هذا التقدير يكون وجه النفع فيه ظاهرا .

### المسألة الثانية

في

### بيان موضوع المنطق

اعلم : أنه سيجيء في كتاب « البرهان » أنه لابد لكل علم من شيء ، يبحث في ذلك العلم عن أغراضه من حيث هو هو (٦) . وذلك الشيء هو الذي يقال له : أنه موضوع ذلك العلم .

وموضوع المنطق : المعقولات الثابتة من حيث أنه كيف يمكن ترتيبها إلى تعريف المجهولات .

فتفتقر وهنا إلى بيان أمرين :

أحدهما : تفسير المعقولات الثابتة . فنقول : أنا إذا عقلنا السماء والأرض والحجر والمثلث ، وغيرهم من الماهيات . فانا بعد تعقلنا لهم ، نحكم على بعضها ببعض ، بكونها موضوعة وبحمولة وذاتية وأجناسا ، وفصولا وأنواعا : أمور زائدة على تلك الماهيات . فتعتل تلك الماهيات ( هو ) الرتبة الأولى ، والحكم عليها بالأحكام المذكورة هو الرتبة الثانية (٧) وهذا هو المراد من قولنا : المعقولات الثابتة .

(٧) فهذا : ص

(٦) فذلك : ص

والأخر (٨) الثاني في أن هذه الاعتبارات . قد يبحث عنها . إنها هل هي موجودة أم لا ؟ وهذا البحث ينظر فيه الناظر في العلم في الوجود ولواحقه وأيضاً : قد يبحث عنها : أن وجودها في النفس أو فيها وفي الخارج ؟ وهذا البحث قد ينظر فيه علم النفس .

وأيضاً : قد يبحث عنها : أنه كيف يمكن تركيبها ، حتى يتأدى عنها إلى تعرف المجهولات ؟ وهذا هو موضوع علم المنطق .

### المسألة الثالثة

في

( أن علم المنطق هل هو علم أم لا ؟ )

اختلفوا في أن المنطق هل هو علم أم لا ؟ وهذا البحث لفظي . لانا بينا : أن المنطق إنما يبحث عن الأعراض المعارضة للمحتولات الثابتة التي لا وجود لها في الخارج . فان كان المراد بالعلم ما يكون بحثاً عما له وجود في الخارج ، لم يكن المنطق علماً بالثقة ، وان كان المراد بالعلم ما يكون بحثاً عن كل ما له وجود ، سواء كان في الخارج أو في النفس . فالمنطق علم .

### المسألة الرابعة

في

( قيمة علم المنطق )

كان الشيخ « أبو نصر الفارابي » يسميه رئيس العلوم ، وكان الشيخ « أبو علي » ينكر هذه الرئاسة . ويقول : انه كالخادم للعلوم ، والله في تحصيلها .

وهذا البحث أيضاً لفظي . فان الرئيس ان كان هو الذي ينفذ حكمه على غيره ، ولا ينفذ حكم غيره عليه . فالمنطق رئيس العلوم بأسرها ، لان حكم المنطق نافذ في كل العلوم ، وشيء من العلوم لا يجري حكمه فيه . وان كان شرط كونه رئيساً أن يكون مقصوداً لذاته ، فالمنطق ليس كذلك .

---

(٨) والبحث : من



## المسألة الخامسة

فى

( تقسيم العلوم )

ان « الشيخ » ذكر تقسيم العلوم فى أول الطبيعيات . ونحن نشر الى خلاصة ذلك ، ليصير كالتفسير لقول الشيخ ههنا : « هذا الكتاب يشتمل على ثلاثة اقسام : منطقي وطبيعى والهى »

فنتقول : العلم . اما أن يطلب ليكون له معونة فى تحصيل مسائل العلوم . وهو المنطق . أو لذاته . وهو اما أن يكون علما بما لا يكون وجوده باختيارنا . وهو العلم النظرى ، أو بما يكون وجوده باختيارنا وهو العلم العملى .

والأول . فهو اما أن يكون علما بما وجوده يكون متعلقا بالمادة فى الخارج وفى الذهن . وهو الطبيعى : أو يتعلق بالمادة فى الخارج ، لا فى الذهن وهو الرياضى أو لا يتعلق بالمادة . لا فى الخارج ولا فى الذهن ، وهو الالهى . .

واما الثانى . فهو اما أن يكون بحثا عما يعرض للانسان وحده من الفضائل والرذائل . وهو علم الأخلاق . أو عما يتعلق بالأمور المشتركة وبين خواصه . وهو علم تدبير المنزل ، أو عما يتعلق بالأمور المشتركة بينه وبين عامة الناس وهو علم السياسة .

فهذا هو الاشارة الى ضبط العلوم . وأما الاستقصاء فى شرح هذا الباب . فسيأتى فى شرح أول الطبيعيات .



## الفصل الأول

فى

# تقسيم الألفاظ

قال الشيخ : « كل لفظ لا تريد أن تدل بجزء من معناه فهو مفرد .  
كقولك : انسان . فانك لا تدل بجزائه على شيء . وكل لفظ تريد أن تدل  
بجزء منه على جزء من معناه ، فهو مركب . كقولك : راس الحمار . فذاك  
تدل برأى على شيء . وبالحجارة على شيء آخر »

للتقسيم : مهنا مسائل :

## المسألة الأولى

فى

( تعريف اللفظ المفرد والمركب )

اعلم : أن الحكيم « أرسطاطاليس » قال : اللفظ المفرد هو الذى  
لا يدل جزء منه على شيء أصلا . فاوردوا عليه سؤالا . وقالوا : هذا يشكل بقولنا  
« عبد الله » فانه لفظ مفرد ، مع أن له جزئين . وكل واحد منهما دال على  
معنى . وأجاب المناصرون لقوله عن هذا السؤال بجواب حق . فقالوا  
أن قولنا « عبد الله » قد يفكر ويراد به جملة اسم علم . وقد يذكر ويراد به  
جملة نعتا وصفة . فان اردنا به الأول ، فهو لفظ مفرد ، لكن لا يبقى لشيء  
من أجزائه دلالة أصلا . لأن العلم هو اللفظ الذى جعل قائما مقام الإشارة  
الى ذلك الشخص المعين ، من حيث انه ذلك المعين . ولهذا قال النحويون .  
اسماء الأعلام لا تفيد فائدة فى التسميات المبته ، بل هى قائمة مقام الاشارات .

وإذا كان كذلك ، فقد ظهر أن « عبد الله » إذا جعل اسم علم ، فإنه لا يكون  
الشيء من أجزائه دلالة على شيء أصلا . أما إذا أردنا أن نجعل قولنا  
« عبد الله » نعنا وصفة . فهو بهذا الاعتبار مركب لا مفرد . وهذا جواب  
حق عن السؤال المذكور .

ومن الناس من ترك تعريف اللفظ المفرد بذلك الوجه ، بل قال : هو  
الذي لا يدل جزء من أجزائه ، على جزء من أجزاء معناه . وهذا القائل  
لما اختار هذا الوجه فرارا من ذلك السؤال . لما قولنا « عبد الله » أن  
كل واحد من جزئه على شيء ، لكنه لم يدل شيء من أجزاء هذه الكلمة  
على شيء من أجزاء هذا المعنى . لأن هذا اللفظ إذا جعل اسم علم ، كان  
مسماه هو ذلك الشخص . ولا يمكن أن يقال : أن قولنا « عبد » يدل على  
بعض أجزاء ذلك الشخص . وقولنا « الله » يدل على نعمته الآخر . فثبت :  
أن قولنا « عبد الله » لا يفيد شيء من أجزائه ، شيئا من أجزاء معناه .  
واعلم : أن اختيار « الشيخ » في « الشفاء » و « الاشارات » هو الوجه  
الأول ، واختياره في هذا الكتاب هو هذا الثاني . ولا منافاة بين القولين .  
لأن لكل أحد أن يفسر لفظه بما شاء .

وإذا عرفت تفسير اللفظ المفرد . فاللفظ المؤلف والمركب ما لا يكون  
كذلك . ثم إن عرفنا المفرد بالعبارة الأولى . وهو أنه الدال الذي لا يدل  
شيء من أجزائه على شيء أصلا ، حين هو جزؤه . قلنا : المركب هو الذي  
يدل شيء من أجزائه على شيء . حين هو جزؤه . وإن عرفنا المفرد بالوجه  
الثاني . قلنا : المركب هو الذي يدل جزء من أجزائه على جزء من معناه .  
وهو الذي ذكره « الشيخ » ههنا .

## المسألة الثانية

في

### ( الفرق بين اللفظ المركب واللفظ المؤلف )

من الناس من فرق بين اللفظ المركب وبين اللفظ المؤلف . وتلخيص الكلام أن  
يقال : المؤلف به . أما أن تكون أجزاؤه لاتدل على شيء أصلا . لا حين هي أجزاء

لذلك الملفوظ ، ولا لو انفردت . وهذا هو المفرد . كقولنا : « فرس »  
و « جمل » . واما أن تكون تلك الأجزاء لا تدل على شيء ، حين هي أجزاء  
له . ولكنها تدل لو انفردت . وهي قولنا « عبد الله » فان قولنا « عبد »  
وقولنا « الله » لا يدل واحد منهما على شيء أصلا ، حين يكون كل واحد  
منهما لو انفرد باعتبار آخر ، فانه يدل على شيء منهما جزءا . كقولنا  
« عبد الله » اذا جعلناه اسم علم . ولكن كل واحد وهذا هو المسمى  
بالمركب . واما أن تكون تلك الأجزاء ، دالة على تلك المعاني ، حين تكون  
هي أجزاء لذلك الملفوظ . كقولنا : الانسان حيوان ناطق . وهذا هو  
المسمى بالمؤلف .

### المسألة الثالثة

فى

#### ( تقسيمات الألفاظ والمعاني )

أما أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مفردا ، أو يكون اللفظ مؤلفا والمعنى  
مؤلفا ، أو يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا أو يكون اللفظ مؤلفا والمعنى  
مفردا . فهذه أربعة لا مزيد عليها .

**أما القسم الأول :** وهو أن يكون اللفظ مفردا ، والمعنى مفردا . فهو  
مثل كل لفظ دل على معنى بسيط فى ذاته .

**وأما القسم الثانى :** وهو أن يكون اللفظ مؤلفا ، والمعنى مؤلفا .  
فهو كقولنا : العالم حادث ، وما يجرى مجراه .

**وأما القسم الثالث :** وهو أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا . فهو  
كل لفظ مفرد وضع معرفا لما هية مركبة .

**وأما القسم الرابع :** وهو أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مفردا . فهذا  
محال . لانا ان جعلنا مجبوع ذلك اللفظ اسما لتلك الماهية ،  
كان مجبوع ذلك اللفظ اسما مفردا . وان جعلنا أحد جزئى ذلك اللفظ ،  
اسما تاما لتلك الماهية ، كانت البقية لفظة مهملة ، واللفظ المهمل لا يتركب  
مع اللفظ المستعمل تركيبا طبيعيا .

\*\*\*

قال الشيخ : « كل لفظ تدل به على أشياء كثيرة ، بمعنى واحد .  
 فهو كلى . كقولك : الحيوان : سواء كانت كثيرة فى التوهم أو فى الوجود .  
 وكل لفظ لا يمكن أن تدل به بمعناه الواحد على كثيرين مشتركين فيه »  
 فهو جزئى . كقولك : زيد »  
 التفسير : فيه مسائل :

### المسألة الأولى

فى

#### ( المعنى الواحد من اللفظ )

كل لفظ ذكر وفهم منه معنى واحد . فذلك المعنى الواحد . إما  
 أن يكون نفس تصور معناه ، مانعاً من وقوع الشركة فيه ، أو لا يكون  
 مانعاً من وقوع هذه الشركة .

فإن كان الأول فهو الجزئى . كقولك : « زيد » إذا جعلناه دلالة على  
 هذا الشخص من حيث أنه هذا . فإن هذا المفهوم يمتنع لذاته أن يكون  
 مشتركاً فيه بينه وبين غيره . لأن بديهية العقل حاكمة بأن هذا الشخص  
 يمتنع أن يكون نفس غيره ، وأن يكون غيره نفسه .

وإن كان الثانى وهو أن لا يكون مانعاً من هذه الشركة . فهو الكلى .  
 كقولنا : « الحيوان » فإن هذا المفهوم لا يمتنع نفس تصور معناه من أن  
 يكون هذا المفهوم صادقاً على كثيرين .

وإذا عرفت هذا فنقول : أقسام الكلى على قول « الشيخ » ثلاثة ،  
 وعلى قول غيره خمسة . أما الثلاثة التى هى مذهب « الشيخ » فلأن الكلى  
 قد يكون مشتركاً فيه بالفعل . كقولنا « الحيوان » فإنه مفهوم مشترك  
 فيه بين أشخاص كثيرين . وقد لا يكون كذلك بالفعل ، لكنه يكون مشتركاً  
 فيه بين القوة ، كلفظ « الشمس » عند من يجوز وجود شمس كثيرة .  
 فإن بتقدير دخول تلك الشمس فى الوجود ، كان لفظ الشمس واقعاً  
 عليها بمفهوم واحد . وقد لا يكون كذلك بالفعل ولا بالقوة . ولكن الامتناع  
 ما جاء من نفس مفهوم اللفظ ، بل من دليل منفصل . كقولنا « الإله »  
 فإن هذا المفهوم من حيث هو هو ، لا يمنع من الشركة . إذ لو كان الأمر

كذلك ، لكان كل من فهم هذا المعنى ، علم ببديهية العقل أنه واحد ، فوجب أن لا يحتاج فى معرفة وحدة واجب الوجود الى دليل منفصل .  
وحيث احتيج اليه ، علمنا أن امتناع الشركة ، ما جاء من نفس مفهوم اللفظ ، بل من دليل منفصل .

### وأما الوجهان الزائدان على هذه الثلاثة :

فأحدهما : أن لا يكون لذلك المسمى وجود فى الخارج أصلا .  
لا فى الكثيرين ولا فى الواحد ، لكنه يكون ممكن الوجود . كقولنا « حائط من ياقوت » .

والثانى : أن لا يكون له وجود فى الخارج ، ويكون وجوده الخارجى ممتنعا لذاته . كقولنا « اجتباع الضدين » فإن هذا اللفظ يفيد معنى .  
ولولا هذه الأفادة ، لامتنع الحكم عليه بالامتناع . ثم أن ذلك المسمى لا وجود له فى الخارج أصلا ، لا فى الكثير ولا فى الواحد . ومع لذلك فهو ممتنع الوجود فى الخارج .

## المسألة الثانية

فى

### حد الجزئى

ذكر « الشيخ » فى « الاشارات » أولا حد الجزئى . وهو انه الذى يمتنع نفس تصور معناه ، من وقوع الشركة . ثم لما ذكر ذلك ، قال :  
« واذا كان الجزئى كذلك وجب أن يكون الكلى ما يقابله . وهو الذى لا يكون نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة » وأما فى هذا الكتاب فإنه ترك هذا الترتيب وقدم حد الكلى على حد الجزئى فى اللفظ .

واقول : أما الذى فى « الاشارات » ففيه فائدتان :

الفائدة الأولى : أن من الناس من ظن أن الشركة فى كون اللفظ كليا ،  
وقوع الشركة فيه مفهومة بالفعل ، كقولنا « الحيوان » فأما الذى لا يكون

مفهومة مشتركا فيه بالفعل ، فانه لا يكون كلياً . و « الشيخ » أبطل هذا القول الفاسد بالترتيب الذى ذكره فى « الاشارات » وذلك لأن الكل اتفقوا على أن اللفظ إما أن (٨) يكون كلياً وإما أن يكون جزئياً ، وأنه لا واسطة بين القسمين ، واتفقوا على أن الجزئى هو الذى يكون نفس تصور معناه مانعاً من وقوع الشركة . وإذا ثبت أن الجزئى هو الذى ذكرناه ، وثبت أنه لا واسطة بين الكلى والجزئى ، لزم لا محالة الاعتراف بأن كل ما نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه ، فانه يجب أن يكون كلياً . سواء كانت تلك الشركة حاصلة بالفعل أو لا تكون . وذلك يدل على فساد قول من يقول : الشرط فى كونه كلياً ، حصول الشركة بالفعل . فثبت : أن الترتيب الذى اعتبره فى « الاشارات » يفيد هذه الفائدة المعبرة .

**وأما الفائدة الثانية :** فهى أن الجزئى هو الذى يكون نفس تصور معناه مانعاً من الشركة ، والكلى ما لا يكون كذلك ، فيكون التقابل بينهما تقابل الملكة والمعدم . والجانب الثبوتى هو الجزئى ، لأنه اشارة الى كونه مانعاً من الشركة ، والجانب العدمى جانب الكلى ، لأنه اشارة الى عدم هذا المانع . وتصور الملكة هو الأصل فى تصور المعدم ، لأن الاعلام انما يعرف بواسطة معرفة الملكة . فثبت : أن تصور ماهية الجزئى كالأصل لتصور ماهية الكلى . وإذا كان هذا التقدير حاصلًا فى العقول والأذهان ، وجب أن يكون معتبراً فى اللفظ . وإما فى هذا الترتيب ( فانه ) قدم تعريف الكلى على تعريف الجزئى . ولعل السبب فيه : أن الحدود والبراهين انما تكون للكليات لا للجزئيات ، فانه لا حد للفاسدات ولا برهان عليها . ولما كان كذلك كان أنكى هو المقصود بالمقصود الأول . والجزئى هو مقصود بالتبع . وتقدير ما بالذات على ما بالغير واجب (٩) .

---

(٨) إما أن اللفظ . إما أن يكون كلياً ... الخ : ص

(٩) الواجب : ص



## المسألة الثالثة

فى

### ( دلالة الجزئى على المعنى )

اعلم : ان لفظ الجزئى يطلق على امرين :

أحدهما : الشخص المعين : وهو الذى نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه . وهو الذى ذكرناه فى أول هذا الباب .

والثانى : هو أن كل شيئين أحدهما أخص من الآخر ، فانه يقال لذلك الأخص : انه جزئى بالقياس الى ذلك الأعم . والفرق بين هذين المعنيين والآخر من وجهين :

أحدهما : أن الجزئى بهذا المعنى قد يكون كليا كالإنسان فانه جزء الحيوان ، وهو كلى فى نفسه . وأما بالمعنى الأول فلا يكون كليا البتة .  
والثانى : أن الجزئى بهذا المعنى مضلف الى الكلى الذى فوقه . وبالمعنى الأول غير مضاف . وإذا عرفت هذا فنقول لا شك أن الشيء قد يكون جزئيا مضافا وان لم يكن جزئيا حقيقيا . أما هل يعقل أن يكون جزئيا حقيقيا ولا يكون مضافا ؟ فالأظهر أنه لا يجوز ذلك ، لأن الجزئى الحقيقى اذا حذف منه كونه ذلك المعين ، يبقى الباقي ماهية كلية . ويكون هذا الشخص داخلا تحتها ، وأخص منها .

وذلك يدل على أن كل جزئى حقيقى فهو مضاف ، وان كان قد يكون جزئيا مضافا ، ولا يكون جزئيا حقيقيا .

وإذا عرفت هذا فنقول : الأعم قد يكون جزء الماهية وتد يكون خارجا ، والجزئى المضاف وان كان أعم من الجزئى الحقيقى لكنه لا يكون جنسا له . لأن الجنس جزء الماهية . وكل ما كان جزءا لماهية ، فانه ينتفع كونه مجهولا عند كونه جزءا لماهية معلومة . وههنا قد يمكننا أن نتصور كونه جزئيا بمعنى ذلك المعين ، وان كنا لا نعرف كونه جزئيا بالمعنى المضاف . وذلك يدل على أنه ليس أعم منه عموم الجنس .

## المسألة الرابعة

فى

الفرق بين الكل ، وبين الكلى ، وبين الجزء

وبين الجزئى وبين الكل ، وبين كل واحد واحد

أما الفرق بين الكل والكلى ، وبين الجزء والجزئى : فالحكماء  
ذكروه (١٠) فى العلم الإلهى وبينوه من وجوه :

**الأول :** قالوا الكل من حيث هو كل موجود فى الأعيان . وأما الكلى  
من حيث هو كلى فليس بهوجود فى الأعيان . لأنه من المحال أن يوجد شىء  
بمعينه فى الأعيان . ثم انه يكون مشتركا فيه بين كثيرين .

**الثانى :** ان الكل يعد باجزائه . ويكون كل جزء داخلا فى قوامه ،  
وأما الكلى فلا يعد بجزئياته . ولا أيضا الجزئيات داخله فى قوام الكلى .

**الثالث :** ان طبيعة الكل لا تقوم الأجزاء التى فيه ، بل تقوم بها .  
وأما طبيعة الكلى فانها تقوم الجزئيات ويكون جزءا من أجزاء قوامها .  
كالإنسان فانه جزء من هذا الإنسان . والدليل عليه : ان الأنواع متقومة  
فى طبائع الأجناس . والفصول والأشخاص متقومة من الطبيعة النوعية مع  
الأعراض الخارجية المشخصة .

**الرابع :** ان الكل لا يكون محمولا على كل واحد من الأجزاء . والكلى  
يكون محمولا على كل جزئى ، كما يقال الإنسان حيوان ولا يقال : الواحد  
عشرة .

**الخامس :** ان أجزاء الكل متناهية ، وجزئياته كلى غير متناهية .

**السادس :** الكل يحصره أجزاؤه ، والكلى لا تحصره جزئياته .

فهذا ما قيل فى الفرق بين الكل والكلى ، وبين الجزء وبين الجزئى .

وأما الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد : فهو ان الكل عبارة عن

---

(١٠) ذكروا : ص

المجموع . من حيث أنه مجموع ، وكل واحد عبارة عن كل واحد الأحاد التي فيها تركيب ذلك المجموع به وبالجمله : فالفرق بين الكلى وبين كل واحد من اجزائه معلوم بالضرورة . ولا معنى للجزء الا كل واحد واحد من اجزاء الكل .

وأما الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد : فهو ان كل واحد عبارة عن الجزئى ، فالفرق الذى ذكرناه بين الكلى وبين الجزئى ، هو بعينه فرق بين الكلى وبين كل واحد واحد .

\*\*\*

قال الشيخ : « الكلى الذاتى هو الذى يوصف به ذات الشيء فى ذاته ، كما توصف النار بالحرارة واليوسفة اللتين فى ذاتها . والكلى المرفضى هو الذى يوصف به ذات الشيء لا فى ذاته كالمسود والبياض فى الإنسان »

قال المنسر : ههنا مسائل :

### المسألة الاولى

فى

### انقسام الماهية

اعلم : ان كل ماهية وحقيقة نهى اما ان تكون بسيطة او مركبة . واعنى بالبسيط : ان تكون حقيقته حقيقة مفردة لا يكون تحققها بسبب اجتماع عدة امور . واعنى بالمركبة : ما يكون تحققها بسبب اجتماع عدة امور . وأما البسيطة فلا بد من الاعتراف بها ، فانه لو كانت حقيقة مركبة من حقائق ، لزم التسلسل ، لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ، ثم مع ذلك لابد من البسيطة ، لأن المعقول من المركب ما يحصل من اجتماع الوحدات . فبما لم تتقرر الوحدة لم يتقرر اجتماع الوحدات . فثبت : انه لابد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة . وهذه الماهية لا يكون لها شىء

من الأجزاء . وإذا كان مرادنا بالذاتى جزء الماهية ، ثبت أن البسيط لا ذاتى له البتة .

وأما الماهية المركبة ، فلا شك أنها من حيث هى هى ، أنها تحققت من تلك الأجزاء ، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء ذاتيا لها ، بمعنى كونه جزءا من قوام تلك الماهية .

وإذا عرفت هذا فنقول : الجزء متقدم على الكل فى الوجود وفى العدم . أما فى الوجود فلأن وجود المركب موقوف على وجود الفرد ، ووجود المفرد غير موقوف على وجود المركب ، فانه قد يعقل حصول المفرد منفكا عن حصول المركب . وأما فى العدم فانه ما لم يعدم جزء من أجزاء المركب ، أو كل واحد من أجزائه ، فانه يمتنع عدم ذلك المركب . فثبت : أن عدم المركب موقوف على عدم أجزائه .

ثم ههنا بحث : وهو أن فى جانب الوجود ما لم توجد كل تلك الأجزاء ، امتنع وجود المركب . وأما فى جانب العدم فانه لا يتوقف عدم المركب على عدم جميع أجزاء ذلك المركب ، بل أى جزء من تلك الأجزاء عدم ، فانه يكفى عدمه فى عدم ذلك المركب . ألا ترى أن البيت اذا خرب مان الذى عدم ليس الا الشكل والهيئة ، فاما الأجزاء المادية فكلها باقية . ثم ان عدم الجزء المعافى كفى فى عدم البيت . فثبت بما ذكرناه : أن فى جانبه الوجود لا يوجد المركب الا عند وجود جميع أجزائه . وأما فى جانب العدم ، فانه يكفى فى عدم جزء واحد من أجزاء ماهيته . فثبت بما ذكرناه : أن المفرد متقدم على المركب فى الوجود الخارجى والعدم الخارجى . فندعى أن الأمر كذلك أيضا فى الوجود الذهنى ، وهو أن العلم بجزء الماهية سابق على العلم بأكملها .

والدليل عليه : أن الماهية لما كانت عبارة عن تلك الأجزاء ، وجب أن يكون العالم بالماهية عالما بتلك الأجزاء . اذ لو كان عالما بأمر مغاير لها ، أو المغاير لها مغاير لتلك الماهية ، فحينئذ يكون العلم بتلك الماهية علما بغيرها . وهو محال .

فثبت : أن العلم بالماهية موقوف على العلم بكل واحد من أجزائها .  
وظاهر أن العلم بكل واحد من أجزائها لا يتوقف على العلم بتلك الماهية .  
فثبت : أن العلم بجزء الماهية متقدم على العلم بالماهية في الوجود الذهني  
والعدم الذهني . وذلك هو المطلوب .

### وهنا سؤالان :

**السؤال الأول :** انكم قلتم : وجود الماهية موقوف على وجود أجزائها  
الماهية ، لكن أجزاء الماهية هي عين الماهية ، فيلزم كون الماهية موقوفة  
على نفسها . وذلك محال .

**السؤال الثاني :** انكم ذكرتم أن العلم بالماهية موقوف على العلم  
بأجزاء الماهية . وهذا باطل من وجوه :

**أحدها :** أن الجسم عند المتكلمين مؤلف من الأجزاء التي لا تتجزأ .  
وعند الفلاسفة مؤلف من الهيولى والصورة ، ثم أن جهوز الخلق يعرفون  
كون الجسم حجما مبتدا في الجهات ، مع أنه لا يخطر ببالهم كونه مؤلفا من  
الأجزاء التي لا تتجزأ ، ولا كونه مؤلفا من الهيولى والصورة ، فإن التزم  
بلمرر بأن الجسم في نفسه حقيقة واحدة ، وإنها غير مركبة من الهيولى  
والصورة ، فلا شك أن بدن الانسان مركب من الأعضاء البسيطة . ثم أن  
الواحد منا قد يعلم بدن نفسه ، وأن كان لا يعرف الأعضاء البسيطة  
انتهى منها تألف ذلك البدن . وقد يعرف « الكرياس » الواحد مع أنه  
لا يعرف الخيوط التي منها تألف ذلك « الكرياس » وقد يعرف الجدار  
المعين مع أنه لا يعرف اللبنة التي منها تركيب ذلك الجدار . وكل ذلك  
ينقض على قولكم : العلم بالمركب مشروط بالعلم بكل واحد من مفرداته .

**وثانيها :** أن الفلاسفة يقولون : ماهية الانسان هي أنه جوهر ذو  
ابعاد ثلاثة : مغتذ ، نام ، مولد ، حساس ، متحرك بالارادة ، ناطق .  
بل أن كل انسان يعلم كونه « انسان » علما ضروريا ، مع أنه لا يكون عالما  
بكونه مركبا من هذه التفاصيل . وذلك يدل على أن العلم بالماهية لا يكون  
مشروطا بالعلم بأجزائها .

**ونالها :** ان ذات كل انسان هي نفسه المناطقة التي هي جوهر مجرد ، وعلم كل واحد بانه هو ، علم بديهي . والجوهر بقول على ما تحته قول الجنس ، فتكون الجوهرية جزءا من ماهية النفس المناطقة . فلو كان العلم بالشيء مشروطا بالعلم بأجزاء قوامه ، لموجب أن يعلم كل واحد أن المشار اليه بقوله « أنا » جوهر قائم بالنفس . ولو كان الأمر كذلك . لا جوز من المعتاد كون النفس كون نفس المزاج .

### **الجواب عن السؤال الأول :**

انا غي باب الكلى والجزئى ذكرنا الفرق بين الكل وكل واحد واحد . من أجزائه ، فنحن ندعى كون المجموع منتقرا في تحققه الى تحقق كل واحد من أفرادها ، فلم يلزم افتقار الشيء الى نفسه .

### **والجواب عن السؤال الثاني :**

من وجهين :

**الأول —** وهو الذى ذكره « الشيخ » في أكثر كتبه — انا لا ندعى أن العلم بالماهية المركبة مشروط بتقدم العلم بأجزاء تلك الماهية على سبيل التفصيل ، بل ندعى أن تلك الأجزاء لا بد وأن تكون بحيث اذا خطرت بالبال ، فانه يحكم العقل بكون الماهية مؤلفة منها .

**وهذا الجواب عدى ليس كما ينبغي .** وذلك لأنه اما أن نسلم أن العالم بالماهية المركبة يجب أن يكون عالما بأجزائها أو لا نسلم ذلك . فان لم نسلم ذلك ، فقد بطل قوله : العلم بالماهية مسبوق بالعلم بأجزائها . رسلط ذلك بالكلية . واما أن نسلم ذلك . فالعالم بأجزاء الماهية لا بد وأن يكون عالما بكل واحد واحد من تلك الأجزاء ويكون عليه بكل واحد منها غير علمه بالآخر ، ولا معنى للتفصيل التام الا ذلك . فكان قوله : العلم بالماهية غير مشروط بالعلم بأجزائها على سبيل التفصيل يكون خطأ .

**الوجه الثانى فى الجواب عن السؤال — وهو الوجه المعتد — ان**

نقول : ان اجزاء البدن داخلة فى تقويم البدن من حيث انها اجسام ، لا من حيث كون كل واحد منها منفصلا عن الآخر بالفعل ، فلا جرم العالم بالبدن عالم بذلك القدر من الجسمية . فاما كون كل واحد من تلك الاجزاء مفايرا لصاحبه مفايرة بالفعل ، فهذا الاعتبار غير داخل فى تقويم مجموع البدن ، فلا جرم لم يلزم من العلم بالبدن العلم بتلك الاجزاء من حيث انها اجزاء . وبهذا الحرف يظهر الجواب عن قوله : يلزم ان يكون العالم بالكرباس عالما بعدد الخيوط ، وان يكون العالم بالجدار عالما بعدد اللبئات . واما قوله : الانسان عبارة عن جوهر ذى ابعاد ثلاثة : معتد ، نام ، ولد . فنقول : المشار اليه بقوله « انا » ان كان هو النفس الناطقة لم تكن هذه الامور اجزاء لماهية ذلك الجوهر ، بل قوى له وصفات له ، وان كان المشار اليه هو الجسم الخصوص فكذلك .

والحاصل : انا نبتع كون هذه الصفات اجزاء من ماهية هذا الانسان .

واما قوله : ذات الانسان جوهر . فنقول : قد دللنا على ان كون الشيء جوهرًا ليس من المحولات الذاتية . وسنبين تلك الدلائل فى فصل « تاطيفورياس » فستطعت هذه الأسئلة ، وظهر ان اجزاء الماهية لاسد وان تكون متقدمة على الماهية فى الوجود الخارجى والذهنى والمعدم الخارجى والذهنى . وهو المطلوب .

### المسألة الثانية

فى

#### بقية الاحكام لما يكون جزءا لماهية

اعلم : ان الخاصة المذكورة — وهى المتقدم فى الوجوديين والعندين — خاصة مساوية لجزء الماهية . فكل ما يكون جزءا للماهية يكون كذلك ، وكل ما يكون كذلك ، فانه يكون جزءا للماهية .

وأما سبب الوجود : فانه . وان كان متقدما فى الوجود الخارجى ، لكنه لا يكون متقدما فى الوجود ذهنى . اذا عرفت هذا فنقول : لجزء الماهية لازمان آخران : أحدهما : أن جزء الماهية يجب أن يكون بين الثبوت للماهية . والثانى : أن جزء الماهية يجب أن يكون مستغنيا عن السبب الجديد .

أما الأول : فالدليل عليه : أنا بينا أن العلم بالماهية مشروط بالمعلم بفرادتها . والشرط يجب أن يكون حاضرا مع الشروط ، فالعلم بجزء الماهية يجب أن يكون بين الثبوت للماهية . لكن ليس كل ما كان بين الثبوت للماهية ، فانه يجب أن يكون جزءا للماهية ، لأن اللازم القريب للماهية — واعنى بالقريب : الذى لا واسطة بينه وبين الماهية — سنقيم الدليل على أنه يجب أن يكون بين الثبوت ، مع أنه لا يكون جزءا للماهية .

وأما الثانى : فالدليل عليه : أنا بينا أن تحقق الماهية مشروط بأن يتقدم تحقق أجزاء الماهية . فإذا تقدم تحقق جزء الماهية على تحقق الماهية . فلو اقتصر تحقق ذلك الجزء على تحقق آخر بعد تحقق الماهية ، لكان ذلك تحصيلا للحاصل . وهو محال . فثبت : أن كل ما كان جزءا للماهية فانه بعد تحقق الماهية يستغنى عن محقق جديد لكنه لا ينعكس ، فقد يستغنى عن محقق جديد ، مع أنه لا يكون جزءا للماهية . فان اللازم القريب للماهية موجب هو الماهية وإذا كان كذلك كان غنيا عن السبب الجديد . لكن ليس كل ما يستغنى عن السبب الجديد ، فانه يكون جزءا للماهية .

### المسألة الثالثة

فى

( تسمية جزء الماهية باسم الذاتى )

اتفقوا : على أن جزء الماهية يسمى باسم الذاتى . أما عام الماهية هل يصح تسميته بالذاتى أو لا يصح ؟ عندى : أنه لا يجوز ذلك . لأن



الذاتى هو الأمر المنسوب الى الذات ، والمنسوب الى الذات مغاير له .  
 فإذا قلنا : الانسان ذاتى . فاما أن يكون ذاتيا للانسان . وهو محال .  
 والا لزم كون الشيء ذاتيا لنفسه . ولهذا الانسان . وهو باطل أيضا .  
 لأنه اذا جعل الانسان ذاتيا لهذا الانسان من حيث انه هذا الانسان المعين ،  
 لأن الانسان المعين عبارة عن ماهية مركبة عن الانسان وعن العبد الشخص ،  
 وعلى هذا التقدير يكون الانسان جزءا من ماهية هذا الانسان ، لا أنه تمام  
 ماهيته . فثبت : أن الجمع بين كونه ذاتيا وبين كونه تمام الماهية :  
 محال .



قال المفسر : ولنرجع الى تفسير المتن . أما قوله :  
 « الكلى الذاتى هو الذى يوصف فى ذاته » فاعلم : أن هذا اللفظ مبهم .  
 ولعل المراد منه : الذاتى هو الذى يوصف به ذات الشيء ، ويكون ذلك  
 الوصف جزءا من ذاته . ثم بعد هذا التلخيص فهو مشكل . لأن الموصوف  
 متأخر بالمرتبة عن الموصوف ، والجزء متقدم على المركب ، والمتأخر لا يكون  
 نفس المتقدم . فالوصف لا يكون جزءا . والمثال الذى ذكره لذلك .  
 وهو قوله : كما توصف النار بالحرارة واليبوسة . فيه اشراك .  
 وذلك لأن عنده الطبيعة النارية غير ، والحرارة واليبوسة غير ، والجزء  
 المقوم لماهية النار ليس هو الحر واليبس ، بل تلك الطبيعة .  
 واحتج على هذا فى كتاب « الاشارات » فى باب « المزاج من الطبيعيات »  
 بوجه :

(١١) يقصد الشيخ والمفسر بالانسان : روح الجسد . التى فى  
 الانسان . وروح الجسد عند المحدثين جسم ، وهى عندهما : جوهر مجرد  
 ليس بجسم ( راجع الروح لابن قيم الجوزية والأرواح العالية والمسافلة  
 للمفسر فخر الدين الرازى . وهو الجزء السابع من كتاب المطالب العالية  
 من العلم الإلهى ) وستضع تعليقا فى الجزء الثالث من هذا الكتاب فى  
 الروح وما يتعلق بها .

**الأول :** ان الحرارة واليبوسة كيفيتان يقبلان للأشد والأضعف .  
وجزاء الماهية يستحيل أن يقبل الأشد والأضعف . فعملنا : ان هاتين  
الكيفيتين ليستا جزءا من ماهية النار .

**الثاني :** ان الحرارة واليبوسة عرضان . والنار جوهر ، والمعرض  
لا يجوز أن يكون جزءا للجوهر .

**الثالث :** ان المذهب الحق ان طبيعة النارية باقية عند حصول  
المزاج .. واما كينية الحر واليبس فهتكرة ضعيفة .

نثبت بهذه الوجوه : ان الحر واليبس ليسا جزيين من اجزاء ماهية  
النار . فان قالوا : لا شك أن الحر واليبس جزآن من ماهية الجسم  
للحار اليابس . فنقول : ان كان الأمر على ما ذكرتم ، فجميع الصفات  
العرضية تصير ذاتية بهذا الاعتبار . فان الضحك جزء من ماهية الضاحك  
من حيث هو ضاحك ، والبياض جزء من ماهية الأبيض من حيث انه ابيض .

\*\*\*

قال الشيخ : « الكلى القول فى جواب ما هو ، هو الذى يدل  
على كمال حقيقة ما يسأل عن ماهيته . كقولنا فى جواب ما هو الانسان :  
انه حى ناطق مانت »

لنفسر ههنا مسائل :

المسألة الاولى

فى

( بيان المقصود )

اعلم : انا قبل الخوض فى المقصود ، نقدم مقدمة لابد منها فى بيان  
المقصود . وهى ان نقول : الشئ قد يكون معلوما بذاته ، وقد يكون  
معلوما لا بذاته بل بتوابعه وصفاته .

أما الأول فهو مثل : أن نبصر اللون بالبصر ، فحينئذ نعمل ماهية اللون من حيث انها هي . ومثل أن نحس حرارة النار بجسمها ، فحينئذ نعمل ماهية الحرارة من حيث انها هي ، فهذا العلم يكون علما بالشيء ، من حيث حقيقته المخصوصة وماهيته المعينة . وهو أكمل درجات العلم بالشيء .

وأما الثانى فهو انه اذا دل الدليل على أن العالم محدث ، وثبت ان كل محدث فله محدث . فهنا يقضى العقل بأن العالم له محدث ، ولكنه لا يعلم أن ماهية ذلك المحدث أى شيء هي ؟ (١٣) وأن حقيقته ما هي ؟ فهذا المحدث معلوم منه انه محدث .

فاما انه فى ذاته المخصوصة ما هو ؟ فغير معلوم . وهذا العلم يكون علما بالشيء . لا من حيث حقيقته المخصوصة ، بل من حيث ان له صفة ما ، وعارضا ما واذا عرفت هذه المقدمة فنقول : المسئول عنه بها هو ؟ اما ان يكون بسيطا ، واما ان يكون مركبا .

فان كان بسيطا فاما ان يكون طالبا للعلم الحقيقى التام ، او العلم المرغى الناقص . فان كان الاول فاما ان يكون من الأمور التى قد ادركها الانسان بأحد حواسه الخمس ، أو ان لم يكن كذلك ، لكنه وجد تلك الحقيقة فى نفسه . مثل العلم بالألم واللذة والشهوة والغضب وسائر الأحوال النفسانية .

واما ان يكون المسئول عنه خارجا عن الأمور المدركة بالحواس وخارجا عن الأمور المدركة فى النفس .

أما القسم الأول وهو ان يكون المسئول عنه بها هو ؟ ماهية بسيطة مدركة بأحد الحواس الخمس فجوابه : ان يشار الى تلك الكيفية . مثل : انه اذا قبل ما الحرارة ؟ نجواب هذا السؤال أن يقال : انه الأمر الذى ندركه بحس اللمس عند ماسة جرم النار . وكذلك الجواب عن قوله :

---

(١٣) أيشى هي : ص — أى شيء .

ما البياض ؟ فيقال : انه الذى ندرکه بحس البصر عند النظر الى الالوان . وكل من عدل فى تعريف هذه الكيفيات عن هذا القانون فهو مخطئ . وأما القسم الثانى . وهو أن يكون المسؤول عنه بها هو ماهية بسيطة غير مدركة بشئ من الحواس الخمس ، لكنه يكون مدركا من النفس ادراكا ضروريا . وهو مثل الألم واللذة والفرح والغم . فاذا قال قائل : ما الفرح ؟ فجوابه أن يقال : هو الأمر الذى تجده من نفسك عند الحالة الفلانية .

وأما الثالث . وهو أن يكون المسؤول بها هو ؟ ماهية بسيطة غير مدركة بالحس ولا مدركة من النفس . فهذا لا سبيل الى تعريفه بالمعرفة الحقيقية ، لأننا بعد الاستقراء والاختبار ، نعلم بالضرورة : أن الذى يكون خارجا عن القسامين الأولين ، فإنه لا يمكننا أن نعرفه من حيث انه تلك الحقيقة المخصوصة معرفة حقيقية ذاتية ، بل يمكن تعريفه بمعرفة ناقصة عرضية مثل أن يقال : المحدث هو الذى لأجله انتقل الشئ من العدم الى الوجود . فهذا لا يقبل العلم بماهية محدث العالم من حيث انها تلك الماهية ، وانما يفيد عنها ناقصا مستفادا من صفة عرضية .

هذا هو الكلام فيما اذا كان المسؤول عنه مركبا .

وجوابه (١٣) : اما أن يكون ( المسؤول عنه بها هو ؟ ماهية مركبة ) بالطريق الذى يفيد المعرفة الحقيقية التامة ، او بالطريق الذى يفيد المعرفة العرضية الناقصة . فان كان الأول كان طريق تعريفه ليس الا ذكر جميع البسائط التى هى أجزاء تلك الماهية . فاننا قد دللنا على أنه لا معنى لتلك الماهية الا مجموع تلك الأجزاء . ثم اذا كان كذلك لم يمكن تعريف تلك الماهية الا بذكر مجموع تلك الأجزاء . ثم هذا على قسامين لأن المذكور فى الجواب اما أن يكون لفظا مفردا . والا بالمطابقة على كل تلك الأجزاء . واما أن يكون اللفاظ كثيرة تدل كل لفظة واحدة منها على جزء من تلك الأجزاء .

أما الأول فهو تعريفه بالاسم . وحاصله يرجع الى تبديل لفظ بلفظ أوضح منه تنهيا للمسائل كما اذا قال قائل : ما البشر ؟ فقيل : انه الانسان .

---

(١٣) فجوابه : ص

وهذا النوع قليل الفائدة . وتلك الفائدة ليست ألا تعليم اللغة ، وإفادة اسم آخر مرادف للأول .

أما الثانى فهو تعريف بالحد . ولذلك قيل : أن الحد لا حقيقة له إلا تفصيل مادل عليه الاسم بالاجمال . هذا اذا كان السؤال عنه بما هو ماهية مركبة . وكان الجواب عنه بذكر الطريق الذى يفيد المعرفة التامة الحقيقية . أما اذا كان الجواب عنه بذكر الطريق الذى يفيد المعرفة الناقصة العرضية . وهو أن يذكر خاصة من خواص تلك الماهية المركبة . فهذا فهو المسمى بالرسم .

وهذا هو الكلام المخلص فى جواب ما هو ؟

### المسألة الثانية

فى

#### ( التقسيم الصحيح للكلى )

اعلم : أن التقسيم الصحيح أن يقال : الكلى إما أن يكون تمام الماهية ، وإما أن يكون جزء الماهية ، وإما أن يكون خارجا عن الماهية . وهى دقيقة وهى أن ذلك الذى يكون جزء الماهية فهو فى نفسه أيضا ماهية ، والذى يكون خارجا عن الماهية فهو فى نفسه أيضا ماهية . ولا منافاة بين كون الشيء باعتبار مخصوص ماهية ، وبين كونه باعتبار آخر مخصوص جزء من ماهية أخرى ، أو خارجا عن ماهية أخرى . وإذا عرفت هذا فنقول : أما تمام الماهية فهو المقول فى جواب ما هو . وأما جزء الماهية فهو الذاتى . وأما الخارج عن الماهية فهو العرضى .

إذا عرفت هذا فنقول : المسئول عنه بما هو ؟ إما أن يكون شخصا واحدا ، أو أشخاصا كثيرين . فان كان الأول كان ذلك هو المقول فى جواب ما هو بحسب الخصوصية . كما اذا قيل : ما زيد ؟ لست أقول : من زيد ؟ فيقال : انه الحيوان الناطق .

وأما أن كان المسئول عنه بما هو أشخاصا كثيرين ، فإما أن يكون بعضها يخالف بعضها بالماهية ، أو لا يكون كذلك .

فان كان الأول فاما أن يكون بينها قدر مشترك بين الذاتيات ، أو لا يكون كذلك . فان خالف بعضها بعضا بالماهية ، ولا يكون بينها قدر مشترك من الذاتيات ، فليس ههنا جواب مشترك بها هو ؟ وهذا القسم مما أغفلوه وان كان ههنا قدر مشترك من الذاتيات ، كان تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات هو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة . كما اذا سئل عن طائفة من الحيوانات . مثل : انسان وثور وأسد ، ما هي ؟ فجوابه ان يقال : : انها حيوانات . لأن هذا اللفظ قد دل على تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات فان لم يكن هذا المثل كذلك ، فلا يضرنا . لأن المقصود هو التمثيل لا تحقق الكلام في هذه الصورة .

وأما ان كان المسؤول عنه بها هو أشياء كثيرة لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد فقط . فتتام القدر المشترك . بينها يكون بالماهية مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة ، وبحسب الخصوصية .

أما بحسب الشركة . فلان ذلك هو تمام القدر المشترك . وأما بحسب الخصوصية . فلان الذي لكل واحد منها من المقدمات ليس الا ذلك القدر . اذ لو كان له مع ذلك القدر أمر زائد ، به يمتاز عن غيره ، لكلفت بخالفته لغيره بالذاتيات . وقد فرضنا انه ليس كذلك . هذا خلف .

## المسألة الثانية

في

### بيان حد الانسان وحقيقته

اعلم : ان هذا وان كان مثالا معينا ، ولا تعلق للينطق بالمثال المعين ، إلا انه لما كثر ذكر الناس لهذا المثال ، وجب علينا أن نشرح الحال فيه . فنقول : يجب أن يعلم أن الذي يشير اليه كل أحد الى نفسه بقوله « انا » معناه عند اشارته بغيره للذي يشير اليه غيره ، بقوله « انت » أو « هو » وذلك لأن المشار اليه من كل أحد بقوله « انا » ( هو ) جوهر النفس الناطقة ، لا البدن ولا شيء من قواه . والدليل عليه وجهان :

**الأول :** ان الانسان قد يقول : فعلت وأدركت وأفضيت واشتهيت وأبصرت وسمعت ، فتكون التاء المذكورة من قوله : فعلت . ضميرا عن النفس وإشارة إليها ، فتكون نفسه في هذه الحالة مدركة مبصرة عنده بأقوى الإدراكات وأجل التصورات ، مع انه في تلك الحالة قد يكون غافلا عن البدن وعن جملة أجزائه وعن جملة الصفات القائمة به . فدل ذلك على ان الذى يشير اليه كل أحد بقوله « أنا » جوهر سنوى البدن وسوى جملة أجزائه .

**الثانى :** ان المباحث الطبية تلت على أن جميع أجزاء البدن في الذوبان والتحلل والتبطل ، فانه لا معنى للغذاء الا ليراد بدل المتحلل ، فاما المشار اليه لكل أحد بقوله « أنا » فانه باقى مستقر غير متبدل . والمتحلل المتبدل مغاير للباقي المستقر . فثبت : ان المشار اليه بقوله « أنا » جوهر النفس لا انه هو هذا البدن أو شيء من أجزائه . وأما المشار اليه لكل أحد بأن يقول غيره له : أنت أو هو ، فهذا ليس جوهر النفس بل هو البدن المخصوص بتلك الالهة والهيئة والهيكل لو تغيرت عن صورته وخلقته ، فربما ظن انه ليس هو بل غيره .

ولو شاهدت انسانا آخر يشبهه في الهيئة والهيكل ، فربما اظن بهذا الآخر انه هو ، وذلك يدل على ان الذى يشير كل أحد الى غيره بقوله انت أو بقوله هو ، فانه هو الهيكل المخصوص والبنية المخصوصة .

فان قالوا : الذى يشير كل أحد الى غيره بقوله انت وبقوله هو باقى مستقر ، والبدن المخصوص غير باقى ولا مستقر ، بل هو في الذوبان . فوجب أن يكون المشار اليه بقوله انت وبقوله هو ، ليس هو البدن . وبالجمل : فهذا عين ما ذكرته في اشارة كل أحد الى نفسه بقوله أنا فما الفرق بين البابين ؟ فنقول : الفرق : ان علم كل أحد بنفسه المخصوصة علم بديهي لا يقبل الشبهة والخطا . ولذلك فانه لا يشتبه بشيء البتة ولا غيره به البتة .

وأما علم كل أحد بغيره فأنه علم مخلوط بالظن . ولذلك فأنه يقبل  
 المشبهة هو بغيره ويشته به . فظهر الفرق . وإذا عرفت هذا  
 الأسهل الذى ذكرناه ، ظهر أن الذى يشير كل أحد الى نفسه بقوله انا هو  
 الجوهر المجرد الذى هو نفسه الناطقة . وعلى هذا التدبير فأنه يمتنع  
 أن يقال : حد الانسان هو جوهر جسمانى مقتضى نام مولد . وذلك لان  
 جوهر النفس جوهر مجرد ، فكيف يقال : انه جوهر جسمانى ؟ وأما كونه  
 مغتزيا ، ناميا ، مولدا حساسا متحركا . فكل ذلك قواه وافعاله . لا شئء  
 منها داخل فى ماهيته البتة . وأما وصفه بأنه مائت فهو باطل ، لما ثبت  
 أن النفس لا تهوت (١٤) وهذا اذا كان المراد بالانسان ما يشير كل أحد الى  
 نفسه بقوله انا . فأما ان كان المراد بالانسان ما يشير اليه كل أحد من  
 غيره بقوله انت وبقرله هو ، فذاك هو الهيكل الجسمانى ، وهذا يصدق  
 عليه أنه جوهر جسمانى لكن لا تصدق عليه بقية الصفات . أما كونه  
 مغتزيا ناميا . مولدا للمثل ، حساسا متحركا بالارادة ، فهو باطل . لأنه  
 ثبت فى علم النفس عندنا أن هذه الأفعال كلها أفعال النفس بواسطة  
 الآلات الجسمانية ، فيكون إسناد هذه الأفعال الى البدن خطأ محضا .

ثم هب ان هذه الأفعال مستندة الى البدن ، الا أن كونها مستندة  
 الى البدن أمر مشكوك فيه لا يعلم ثبوته الا بالدليل الغامض . وقد بينا :  
 أن ما يكون جزء الماهية فأنه يكون معلوم الثبوت للماهية علما بدنيا  
 ضروريا ، وأما كونه ناطقا فقد اتفقوا على أنه ليس المراد منه النطق اللسانى  
 بل النطق العقلى . واتفقوا على أن ذلك ليس من صفات البدن بل من  
 صفات النفس . فالحاصل : أن الحد الذى ذكره للانسان يوهم كون  
 الشئ الواحد موصوفا بأنه جسم ، وبأنه ناطق نطقا عقليا . وذلك عندهم  
 محال . لأنهم اتفقوا على أن الجسم يمتنع اتصافه بالنطق العقلى فلا  
 شئء من الجسم بناطق نطقا عقليا ، او لا شئء من الناطق نطقا عقليا بجسم .

---

(١٤) تهوت النفس عند الفائلين بأنها هواء يعمش اعضاء لها خاصية  
 معينة لقبوله ( الروح لابن القيم والأرواح العالية لمنخر الدين الرازى )



وإذا كان ذلك مذهب القوم ، فكيف جمعوا بينها فى حد الانسان ؟  
وهذا من العجائب .

أما كونه مائتا فهذا لا يمكن جعله جزءا من ماهية الانسان . وذلك  
لأنه ان كان المراد من الانسان جوهر النفس ، فقد اتفقوا على أن النفس  
لا تموت ، فكيف وصفوها بالمائت ؟

وان كان المراد من الانسان جوهر البدن . فالمبدن مادام يكون باقيا  
على الصفات التى معها يصدق عليه أنه انسان ، فانه لا يكون مائتا فاذا  
صار مائتا فقد بطلت تلك الصفات . فالمائت بالحقيقة كالصفة المنافية  
للانسانية والمبطله لها ، فكيف يمكن ادخال هذا الوصف فى ماهية  
الانسان ؟ وايضا : فيمكننا أن نعقل انسانا باقيا أبدا . الأبد ولا يمكننا أن  
نعقل انسانا غير انسان ، الا ترى ان الناس يقولون بأن أشخاص الناس  
تبقى فى الجنة بقاء لا آخر له فقد اعتقدوا لرد ذلك الانسان ( أن ) يكون  
انسانا . ولو اعتقدوا أن الانسان لا يكون انسانا فقد اعتقدوا اعتقادا ،  
نعلم فسادة بالمضرورة .

فثبت بمجموع ما ذكرنا : أن الحد الذى ذكروه مختل ، بل الحد  
الحق الصحيح أن يقال : ان كان المراد من الانسان الأمر الذى يشير اليه  
كل أحد بقوله « انا » فذاك معلوم علما تاما كاملا لا يمكن أن يحصل علم  
أقوى منه ولا أوضح منه . فكيف يمكن تعريفه بغيره ؟

وان كان المراد من الانسان الأمر الذى يشير اليه كل أحد بقوله أنت  
ويقوله هو ، فذاك هو هذه البنية المشاهدة المحسوسة . فان قال قائل :  
ادخال الناطق فى تعريف الانسان باطل طردا وعكسا . أما الطرد فلأن  
بعض الطيور قد ينطق ، وأما العكس فان الانسان قد يكون أبكم . والجواب :  
المراد من الناطق غير ما ذكرتم . وتقريره : أن الحيوان اذا أدرك أمرا من  
الأمر فاما أن يمكنه تعريف غيره ذلك الذى أدركه أو لا يمكنه ذلك . والأول  
هو الانسان ، فان كل شئ يدركه بنفسه وحسه ، فانه يمكنه أن يعرف  
غيره ذلك الأمر .

ثم ان طرق التعريف كثيرة . منها النطق ومنها الإشارة والكتابة وغيرها .  
فلما كان ( كون ) الانسان ممتازا عن سائر الحيوانات ، ( هو ) بكونه قادرا  
على — هذا التعريف — هو بالنطق لاجرم ذكروا فى تعريف الانسان :  
انه الناطق . وبهذا الطريق سقط السؤال المذكوران ، لأن الطير المخصوص  
لا يمكنه ان يعرف غيره ما فى ذهنه وخياله على سبيل التفصيل . وأما  
الأبكم فيمكنه ذلك . فسقط هذا السؤال .

\*\*\*

قال الشيخ : « المقول فى جواب اى ما هو ؟ (هو) الكلى الذاتى الذى  
يميز شيئا عما يشاركه فى ذاتي له كالناطق للانسان الذى هو فصل »

التفسير : الماهية اذا كانت مشاركة لغيرها فى بعض الأجزاء  
المفومة لها وكانت مخالفة لذلك الغير فى جزء مقوم لها ، فمن المعلوم  
بالضرورة : أن الجزء الذى به المشاركة مغاير للجزء الذى به المباينة .  
فتتام الجزء المشترك هو الجنس ، وتتام الجزء المميز هو النصل ، فاذا  
أشار الانسان الى ماهية معينة (١٥) . وقال : أى شئ هو ؟ وعرفنا (١٦) :  
انه يطلب المميز الذاتى ، لم يكن جوابه الا بكمال الجزء المميز . وذلك هو  
الفصل .

واعلم : انه لا يجب أن يكون امتياز كل شئ عما عداه بفصل ، والا  
لكان امتياز ذلك الفصل عما عداه بفصل آخر ، ويلزم التسلسل . بل الحاجة  
الى الامتياز بالفصل مشروطة بأن يكون ، هو ، مشاركا لغيره فى بعض  
المفومات ، وحينئذ يلزم أن يكون امتيازه عن ذلك ، بمقوم آخر .

\*\*\*

قال الشيخ : « المقول فى جواب ما هو بالمشركة ما يكون دالا  
على كمال حقيقة الأشياء يسأل عنها معا . ولا يكون كذلك أفرادها »

(١٥) قال : ص

(١٦) عرفنا : ص

التفسير : المقول في جواب ما هو بالشركة هو كمال الجزء المشترك . وقد مرّ قبّه .

\*\*\*

قال الشيخ : « الجنس هو المقول على كثيرين مختلفي  
الحدة في جواب ما هو »

التفسير : المقول في جواب ما هو بالشركة هو الجنس . ولا يرق  
بينهما الا في الاسم وهو الذي ذكرناه : انه كمال الجزء المشترك .  
ثم ههنا مسائل :

### المسألة الاولى

في

( بيان الجنس )

اعلم : انا اذا قلنا : الحيوان جنس الانسان . فهنا امور ثلاثة  
أحدها : التحيزان من حيث انه حيوان . وثانيها : المفهوم من الجنس من  
حيث انه هذا المفهوم . وثالثها : الحيوان الموصوف . بانه جنس فان المركب  
عن امرين يكون مغايرا لكل واحد منهما . فيفتقر ههنا الى تقرير أن المفهوم  
من كون الحيوان حيوانا ، مغاير للمفهوم من كونه جنسا . ويدل عليه أمور :

الأول : ان قولنا : الحيوان جنس الانسان قضية صادقة . وكل  
قضية صادقة ، فمحصولها غير موضوعها ، لاعتناع حمل الشيء على نفسه ،  
ينتج ان يكون الحيوان حيوانا ، مغايرا لكونه جنسا . ويقرب من هذا  
الدليل ان يقال : الفرق بين قولنا الحيوان ، وبين قولنا الحيوان جنس  
معلوم بالضرورة . ولو كان المفهوم من أنه حيوان هو المفهوم من أنه جنس  
لما بقى هذا الفرق .

**الثاني :** ان كون الحيوان حيوانا غير مقول بالقياس الى الانسان ،  
وكون الحيوان جنسا للانسان مقول بالقياس الى الانسان . ينتج : ان  
كون الحيوان حيوانا مغاير لكون الحيوان جنسا للانسان .

**الثالث :** انه يصدق على هذا الحيوان انه حيوان ، وليس بجنس  
البنة واللون يصدق عليه انه جنس للسواد ، فمعنى الجنسية حاصل  
فيه ، مع ان معنى الحيوانية غير حاصل فيه . فقد حصلت الحيوانية  
بدون الجنسية ، وقد حصلت الجنسية بدون الحيوانية . فوجب أن يكون  
كون الحيوان حيوانا مغايرا لكونه جنسا للانسان . واذا عرفت هذه الأمور  
الثلاثة فنقول : اناسمى الحيوان بالجنس الطبيعي ، ومجرد المفهوم من  
كون الجنس جنسا ، الجنس المنطقي ، والحيوان المأخوذ مع كونه جنسا  
بالجنس العتلى . واذا عرفت هذا فنقول : اذا قلنا : الجنس جزء من  
ماهية النوع . فالمراد : أن الجنس الطبيعي جزء من ماهية النوع الطبيعي ،  
وان الحيوان جزء من ماهية الانسان . فاما أن يكون الجنس المنطقي .  
( جزءا من ماهية النوع المنطقي (١٧) فذاك محال ، لأنها اعتباران صادقان  
والاضافيان المتالزمان تكون ماهية كل واحد منهما خارجة عن ماهية الآخر ،  
ومتباينة عنهما . وان كانت ملازمة لها مثل الأبوة والبنوة ، فان ماهية  
الأبوة خارجة عن ماهية البنوة . وبالعكس . ولكن تكون كل واحدة منهما  
ملازمة للآخرى . فكذا ههنا .

واذا عرفت هذا فى الجنس ، فاعرف مثله فى سائر الكليات الخمسة .

### المسألة الثانية

فى

**القانون الذى به يعرف كون الماهية مركبة من الجنس والمفصل**

اعلم : أنه لا يجب فى كل ماهية أن تكون مركبة من الجنس والمفصل  
والا لزم أن تكون كل ماهية مركبة . وذلك محال . اذ لو كانت كل ماهية

(١٧) الجبلة مكررة فى الأصل .

مركبة لما كان شئ منها بسيطا . ولو لم يوجد البسيط لم يوجد المركب ،  
فالقول بأن الكل مركب يقتضى نفى كل مركب . وما أنضى ثبوته الى نفيه  
يكون باطلا ، بل الشرط فى كون الماهية مركبة من الجنس والفصل ،  
مجموع أمور أربعة :

**فالأول :** أن تكون تلك الماهية مشاركة لغيرها فى أمر ثبوتى ، اذ لو  
كان اشتراكها فى محض السلب ، لم يلزم كونها مركبة من الجنس والفصل .  
والدليل عليه : أن كل ماهيتين بسيطتين فانه لابد وأن يشتركا فى سلب  
كل ما عداها عنهما ، فلو كان الاشتراك فى المفهوم السلبى يوجب التركب  
من الجنس والفصل ، لزم أن يكون كل بسيط مركبا . هذا خلف .

**والثانى :** أن يكون الأمر الثبوتى فى المشترك فيه جزء الماهية اذ لو  
كان خارجا عن الماهية لم يلزم من حصول الاشتراك فيه وقوع التركيب فى  
الماهية ، بدليل : أن جميع البسائط متشاركة فى كون بعضها مخالفا للبعض  
فى كونها أمورا متغايرة ، وفى كونها تصح أن تكون مطلومة ومذكورة .  
فلو كان الاشتراك فى المفهوم الثبوتى ، يوجب التركب لزم أن كل ماهية  
بسيطا مركبا . هذا خلف .

**والشرط الثالث :** أن يكون كل مابه يمتاز كل واحد منهما عن الآخر  
أمرا ثبوتيا . أما أنه لو كان سلبيا ، فانه لا يوجب التركيب . والدليل عليه :  
أن الماهيتين اذا اشتركتا فى بعض الذاتيات ، وتباينت فى ذاتى آخر ،  
فما به المشاركة غير ما به الممايزة . فالجنس هو كمال الجزء المشترك ،  
والفصل هو كمال الجزء المميز ، والنوع هو المجموع الحاصل من هذين  
الجزئين . واذا ثبت هذا وجب أن يكون الفصل ممتازا عن النوع . وامتيازه  
عنه ليس الا لأجل أن الفصل هو أحد هذين الجزئين فقط . والنوع هو  
مجموع الجزئين فيكون امتياز الفصل عن النوع بقيد عدمى . وهو عدم  
الجزء الآخر فلو كان الامتياز بالقيد السلبى ، يوجب التركيب ، لزم أن يكون  
كل فصل مركبا . وذلك يوجب التسلسل .

**والشرط الرابع :** أن يكون ما به الممايزة مع كونه عيدا ثبوتيا يكون  
جزءا من الماهية . والدليل عليه : أن طبيعة الفصول المختلفة تكون مشاركة

فى طبيعة الجنس . الا أن طبيعة الجنس خارجة عن طبيعة تلك الفصول ،  
 ضرورة أن ما به المشاركة خارج عما به الممايزة ، فلو كان الاشتراك فى  
 الأمور الثابتة الخارجة يوجب التركيب ، لزم كون الفصل مركبا أبدا ، ولزم  
 التسلسل وهو محال . فثبت : أن القانون فى كون الماهية مركبة من الجنس  
 والفصل ، كونها مشاركة فى بعض الأمور الثابتة المقومة ومتباينة فى أمور  
 أخرى ثابتة مقومة . وحينئذ يقضى العقل بأن ما به المشاركة غير ما به  
 الممايزة . وحينئذ يحصل هناك كمال المحى المشترك ، وكمال الجزء المميز ،  
 والأول هو الجنس والثانى هو الفصل .

### المسألة الثالثة

فى

( حقيقة الماهية )

اعلم : أنا إذا قلنا : الإنسان يشارك الفرس فى أمر ويخالفه فى  
 أمر آخر ، فهذا الكلام مجازى . وحقيقته : أن الإنسان اسم لمجموع أجزاء ،  
 والفرس أيضا اسم لمجموع أجزاء . وأحد الجزعين من الإنسان مساو لأحد  
 الجزعين من الفرس فى تمام الماهية . وذلك الجزء هو الحيوانية . والجزء  
 الثانى من الإنسان وهو النطقية يخالف الجزء الثانى من الفرس فى تمام  
 الماهية — وهو الصهالية — فاللذان قد استويا فى الماهية فهما متساويان  
 فى تمام الماهية . واللذان قد اختلفا فى الماهية فهما مختلفان فى تمام  
 الماهية ، إلا أن الإدراك الإنسانى مقيد بالإدراك الحسى . ثم يترقى إلى  
 الإدراك العقلى . والإدراك الحسى إدراك ناقص ، فلا يقدح على تمييز  
 بعض تلك الماهيات عن بعض .

ثم إن العقل إذا اعتبر كون بعض تلك المحسوسات مشاركا للبعض  
 فى أمور ، ومخالفا لها فى أمور أخرى ، فحينئذ ينتبه ليكون ذلك المحسوس  
 مركبا من أمور كثيرة . فبعض تلك الأمور متساوية فى تمام الماهية وبعضها  
 مختلفة فى تمام الماهية . فإن المثل مثل كل من الوجوه ، وإن المخالف مخالف  
 من كل الوجوه .

## المسألة الرابعة

فى

( مراتب الأجناس )

مراتب الأجناس أربعة : لأن الجنس إما أن لا يكون فوقه جنس ، لكن يكون تحته جنس وهو الجنس الأعلى . ويسمى جنس الأجناس . وإما أن لا يكون تحته جنس لكن يكون فوقه جنس . وهو الجنس الأخير . وإما أن يكون فوقه جنسه ولا تحته جنس . وهو الجنس المتوسط . وإما أن لا يكون فوقه جنس ويكون الداخل تحته أنواعا حقيقية .

## المسألة الخامسة

فى

( تقسيم جنس الأجناس )

اعلم : أن جنس الأجناس إما أن يكون طبيعيا أو منطقيًا . فإن كان طبيعيا كان أعم المراتب الجنسية هو هو ، وإن كان منطقيًا كان أخص المراتب النوعية هو هو . وبيانه : أن جنس الأجناس إذا كان طبيعيا هو مثل الجوهر ، ولا شك أنه أعم من الجسم الذى هو أعم من النامى ، الذى هو أعم من الحيوان ، الذى هو أعم من الإنسان . أما جنس الأجناس إذا كان منطقيًا فهو أخص من الجنس المنطقى وهو أخص من الذاتى المقول نى جواب ما هو ؟ وهو أخص من الذاتى ، وهو أخص من الكلى ، وهو أخص من المضاف .

فجنس الأجناس إذا حددناه باعتبار المنطقى صار نوع الأنواع أو تريبا منه : فثبت : أن جنس الأجناس إذا كان طبيعيا كان أعم المراتب الحسية ، وإن كان منطقيًا كان أخص المراتب النوعية أو تريبا منه .

ثم لفتاى أن يقول : فإذا حملتم على الجوهر أنه جنس الأجناس ، فقد حملتم أخص المراتب على أعم المراتب . فكيف يعقل ذلك ؟

**الجواب :** انه لا يمتنع أن يكون للأعم اعتبار مخصوص ، تصير نسبته  
أخص . وحينئذ لا يبعد حمل ذلك المحمول عليه .

### المسألة السادسة

فى

( الجنس القريب والبعيد )

الجنس القريب للشيء : هو المحمول الأول عليه . وأما الجنس  
البعيد فانها يحل على الشيء بواسطة حمل الجنس القريب عليه . والدليل  
عليه : أن الجسم ما لم يصير حيوانا ، يمتنع حمله على الانسان . فان الجسم  
الخالى عن الحيوانية يمتنع الحمل على الانسانية . فعلم : أن الحيوان  
هو المحمول الأول على الانسان ، وبواسطته يصير الجسم محمولا عليه .  
فان قالوا : الجنس البعيد أكثر بساطة من الجنس القريب ، ووجود  
البسيط مقدم على وجود المركب . فنقول : هذا الذى تلتبوه حق ، لكن  
وجود الشيء فى نفسه غير ، ووجوده لشيء آخر غير ، لمحق أن وجود  
الجنس البعيد للنوع مقدم على وجود الجنس القريب ، لكن لا يلزم من هذا  
التقدم أن يكون وجود الجنس البعيد للنوع متقدما على وجود الجنس القريب  
له ، بل العرفية بالعكس — على ما بينا —

\*\*\*

قال الشيخ : « الفصل هو المقول على كلى فى جواب أى ما هو »

التفسير : ههنا مسائل .

### المسألة الأولى

فى

( بيان لفظ الفصل )

الفصل قد يطلق على معنى عام ، وعلى معنى خاص ، وعلى معنى



ثالث — وهو خاص بالخاص — فالفصل العام هو الذى يجوز أن ينفصل به الشيء عن غيره ، ثم يعود فينفصل به ذلك الغير عنه . ويجوز أيضا أن ينفصل به الشيء عن نفسه بحسب وقتين . مثال ذلك : العواض المارقة كالقيام والعود . فان « زيدا » قد ينفصل عن « عمرو » بأنه قاعد ، وعمرو ليس بقاعد . ثم مرة أخرى ينفصل عنه عمرو بأنه قاعد ، وأن زيدا ليس بقاعد ، فيكون هذا الانفصال بالقوة مشتركا بينهما .

وكذلك قد ينفصل عن نفسه فى وقتين بأن يكون مرة قاعدا ، ومرة ليس بقاعد . فهذا هو الفصل العام .

وأما الفصل الخاص فذلك هو المحلول الملازم من العرضيات . فان هذا الانفصال يكون باقيا أبدا غير متغير . وهو مثل انفصال الانسان عن الفرس بأنه نادى البشرية ، فان هذا الانفصال لازم غير متغير ، لكنه بأمر عرضى لا بأمر ذاتى .

وأما الفصل الذى يقال له خاص الخاص . فهو الفصل المتعم للنوع وهو الذى ذكرنا انه كمال الجزء المميز . وإذا عرفت هذا فنقول : (قول) الشيخ : الفصل هو القول على كلى في جواب أى ما هو : (هو) تعريف الفصل بالمعنى العام . لانا اذا أردنا أن يكون تعريفاً للفصل بالمعنى الذى هو خاص الخاص ، وجب أن يقال : هو الكلى الذاتى القول على الشيء فى جواب أى ما هو . فتحقيق الكلام فيه ما ذكرنا : ( وهو ) أن الفصل هو كمال الجزء المميز .

## المسألة الثانية

فى

### ( حقيقة جزء الماهية )

جزء الماهية سواء كان جزءا فصليا أو جنسيا ، فانه لا يقلل زيادة الأشد والأضعف ، لأن تلك الزيادة ان كانت معتبرة فى الماهية ، فعند فقدانها تبطل الماهية ، لانها تضعف وان لم تكن معتبرة فيها ، لم تكن الزيادة واقعة فى الماهية بل فى أمر خارج عنها .

وايضا : الأمر الذى وقع النقصان بسببه ، أن كان معتبرا فى تحقق الماهية نمند فقدانه لزم بطلان الماهية لا ضعفها ، وأن لم يكن معتبرا فى تحقق الماهية ، لم يكن النقصان واقعا فى نفس الماهية ، بل فى أمر خارج عنها .

### المسألة الثالثة

فى

#### ( صلة جزء الماهية بالمعم )

جزء الماهية الموجودة ينبع أن يكون معدوما . لأن المعدوم مناقض للموجود والمناقض لا يكون جزءا . وعند هذا يظهر أن الذى لا يكون طبيعه موجودة ، لم يكن جنسا للشيء ، ولا فصلا له .

### المسألة الرابعة

فى

#### ( صلة الشيء الواحد بالفصول )

الشيء الواحد فى المرتبة الواحدة لا يكون له فصلان ، لأن الفصل هو كمال الجزء المميز وليس بعد الكمال مرتبة أخرى ، فبيتنع وقوع التعدد فى الفصل .

### المسألة الخامسة

فى

#### ( صلة ماهية الجنس بماهية الفصل )

ماهية الجنس خارجة عن ماهية الفصل . وبالعكس . لأن الجنس عبارة عن كمال الجزء المشترك . والبصل عبارة عن كمال الجزء المميز . وبديهية العقل شاهدة بأن كل واحد من هذين المفهومين خارج عن الآخر . وإذا عرفت هذا فنقول : اتفق المنطقيون على أن هذا التركيب قد يكون موجودا فى الخارج وقد لا يكون . أما الأول فهو كالانسان المركب من الحيوان ومن الناطق . ولكل واحد من هذين الجزعين وجود فى الخارج .

وأما الثاني فهو كالسواد فانه داخل تحت جنس اللون ، وانه يكون له فصل ، الا انه ليس لجنسه امتياز عن نصله في الوجود الخارجى . ولقائل أن يقول : كل واحد من هذين القسمين مشكل . أما الأول فلأنه اذا كان للجزء الجنسى وجود فى الخارج على حدة ، وللجزء النفسى وجود آخر على حدة . فعند اجتماعهما اهل عرض لمجموعهما وجود آخر أم لا ؟ فان كان الأول فلكل واحد منهما وجود خاص ولكل واحد منهما وجود مشترك فيه وفى الآخر ، فيكون لكل واحد منهما وجودان . فيلزم اجتماع اثنين . وهو محال .

وايضاً : لما كان الوجود الثانى حالاً فيهما « فلما » خلون الحال الواحد فى محلين — وهو محال — وأما ان لم يحصل لمجموعهما وجود واحد فحينئذ لم يحصل منهما وجود واحد بل هما موجودان متباينان . ذلك يقتضى أن لا تحصل فى الوجود ماهية مركبة . :

وأما القسم الثانى وهو الماهية المركبة بن جنس وفصل لا بتوزيع واحد منهما عن الآخر فى الخارج . فنقول : فعلى هذا التقدير لم يعرض لكل واحد من هذين الجزئين وجود فى الخارج على حدة . فان لم يعرض لمجموعهما أيضاً وجود فى الخارج ، وجب أن لا يكون موجوداً أصلاً فى الخارج . وإن عرض لمجموعهما وجود فى الخارج كان ذلك الوجود عرضاً واحداً قائماً بـ « محلين » وذلك محال . وهذا بحث غامض ، ولما فيه دقائق ، ذكرناها فى كتاب « الهدى »

\*\*\*

قال الشيخ : « النوع هو أخص كليين مقولين فى جواب ماهو ؟ »

التمهيد : ههنا مسائل :

## المسألة الأولى

فى

### ( اطلاقات النوع )

اعلم : أن النوع يقال بالاشتراك لمعتين :

أحدهما : ما ذكره « الشيخ » ههنا . وهو النوع المضاف ، ومثاله :  
الإنسان والحيوان ، فانهما أمران كليان مقولان فى جواب ما هو ؟ والإنسان  
أخص من الحيوان ، ( فـ ) لا جرم كان الإنسان نوعا بالاضافة الى  
الحيوان .

والثانى : النوع الحقيقى . وهو الكلى المقول على كثيرين لا يخالف  
بعضها بعضا ، الا بالمعد فى جواب ما هو ؟ وهو أيضا كالإنسان . فانه  
كلى مقول على « زيد » و « عمرو » ولا يخالف أحدهما الآخر الا بالمعد .

واعلم : أن الفرق بين هذين المعتين من وجوه :

الأول : أن النوع المضاف ، نوعيته بالقياس الى الجنس الذى فوقه .  
وأما النوع الحقيقى ، فنوعيته بالقياس الى ما تحته .

الثانى : أن النوع المضاف قد يكون جنسا مثل الحيوان ، فانه نوع  
بالقياس الى الجسم ، وجنس بالقياس الى الإنسان .  
وأما النوع الحقيقى فانه يمتنع أن ينقلب جنسا .

الثالث : أن النوع المضاف يجب أن يكون مركبا . لأن النسوع  
المضاف انما يكون نوعا بالقياس الى الجنس ، فيكون داخلا تحت الجنس .  
وكل ما كان داخلا تحت الجنس ، فانهما يتميز عن النوع الآخر بالفصل .  
وكل ما كان كذلك فهو مركب ، فالنوع المضاف يجب أن يكون مركبا فى  
ماهية .

وأما النوع الحقيقى فذلك غير واجب فيه ، كالنقطة والوحدة  
فانهما ماهية كلية مقولة على اشخاص كثيرين . وكذا القول فى جميع  
البسائط .

## المسألة الثانية

فى

### ( الصلة بين النوع المضاف والنوع الحقيقى )

النوع المضاف والنوع الحقيقى ليس بينهما عموم وخصوص .  
أما ( أن ) النوع المضاف قد يوجد خاليا عن النوعية الحقيقية .  
مظاهر . وأما أن النوع الحقيقى قد يوجد خاليا عن النوعية الاضافية  
فكما فى كل واحد من الماهيات البسيطة . فان الماهية البسيطة قد تكون  
مقولة على أشخاص كثيرة بالعدد ، فهى تكون نوعا حقيقيا . ويمتنع كونها  
نوعا اضافيا ، والا لكانت داخلة تحت الجنس . والداخل تحت الجنس  
مركب . فيلزم كون البسيط مركبا . هذا خلف .

## المسألة الثالثة

فى

### ( بيان النوع )

المشهور أن الكليات خمسة . وهى : الجنس والفصل والنوع والخاصة  
والمعرض . والنوع الذى هو أحد هذه الخمسة : هو النوع الحقيقى لا المضاف  
لأن البحث ههنا عن الكلى الذى يكون محبولا والنوع المحمول هو النوع  
الحقيقى ، فأما المضاف فانه موضوع لا محمول .

## المسألة الرابعة

فى

### ( تقسيم النوع )

النوع : إما أن لا يكون فوقه نوع وتحت نوع . وهو النوع العالى .  
وأما أن يكون فوقه نوع ، ولا يكون تحت نوع . وهو النوع السافل المسمى  
بنوع الأنواع . وإما أن يحصل فوقه نوع وتحت نوع وهو النوع  
المتوسط . وإما أن لا يحصل فوقه نوع ولا تحت نوع وهو مثل الوحدة  
والنقطة وسائر الماهيات البسيطة .

واعلم : أن هذه المراتب اثنا تتع فى النوع المضاف ، فأما النوع الحقيقى فليس له إلا مرتبة واحدة .

### المسألة الخامسة

فى

#### تقسيم الكل إلى الخمسة المشهورة

الكل الذى يصدق حمله على موضوعه إما أن لا يكون خارجا عن الماهية أو يكون . والأول إما أن يكون تمام الماهية وهو النوع الحقيقى ، أو جزء الماهية . وهو إما أن يكون تمام الجزء المشترك . وهو الجنس . أو تمام الجزء المميز وهو الفصل . وإما الخارج فأما أن يكون مختصا بنوع واحد ، وهو الخاصة . أو لا يكون ، وهو العرض العام . وهذا التقسيم يخرج النوع الإضافى ويبقى النوع الحقيقى .

قال الشيخ : « الخاصة هى كلية عرضية مقولة على نوع واحد ، والعرض العام كل . عرضى يقال على أنواع كثيرة »

التفسير ههنا مسائل :

### المسألة الأولى

فى

#### ( لتقسيمات الخارج عن ماهية الشيء )

اعلم : أن الخارج عن ماهية الشيء إما أن يكون صفة لتلك الماهية أو موصوفا بها ، أو لا صفة ولا موصوفا . فأما الذى يكون صفة لها ، فإن كانت مختصة بها فهى الخاصة ، وإن كانت حاصلة فيها وهى غيرها ، فهو العرض العام .

فأما الذى لا يكون صفة لها بل يكون موصوفا بها : فهل يطلق لفظ الخاصة عليها ؟ فيه احتمال . وإما إطلاق لفظ العرض عليه ، فممتنع

لأن المعارض أنها يسمى عرضا لكونه عارضا للشيء . والمعارض لا يكون عارضا لمعارضه . فامتنع إطلاق لفظ المعارض عليه .  
وأما الذى لا يكون صفة للشيء ولا موصوفا به ، فظاهر أن إطلاق محظ الخاصة والمعارض ممتنع عليه .

## المسألة الثانية

فى

( تقسيمات الخارج عن الماهية اذا كان صفة لها )

اعلم : أن الخارج عن الماهية اذا كان صفة ل تلك الماهية ، فانه على تنسيبه من وجوه :

**الأول :** انه اما أن يكون خاصة أو عرضا عاما — وقد ذكرناه —

**التقسيم الثانى :** أن الخارج المعارض اما أن يكون لازما للماهية أو

لا يكون لازما لها . لكنه يكون لازما للشخص أو لا يكون لازما للماهية ولا للشخص المعين . أما القسم الأول وهو الذى يكون لازما للماهية . فلما أن يكون بوسط أولا بوسط . واعلم : أنه لابد من الاعتراف بلازم غير ذى وسط . ويدل عليه وجوه :

**الأول :** انه لو كان لزوم كل وصف بواسطة وصف آخر ، لزم أما الدور أو التسلسل . وهما محالان .

**الثانى :** أن بتقدير حصول الدور ، أو التسلسل ، فلا بد من أمور متلاصقة متتالية فى ذلك الاستلزام . وحينئذ لا يكون بينه وبين المتصل به واسطة . فيكون ذلك لازما بغير وسط .

**الثالث :** أن شيئا أن لم يستلزم شيئا ، فذلك نفى للزوم . وأن استلزم شيء ، فاما أن يستلزم أمرا غير معين . وهو محال . لأن غير المتعين غير موجود . وغير الموجود يمتنع أن يكون لازما للموجود ، أو استلزم أمرا معينا . وحينئذ لا يكون بين المؤثر والأثر الذى هو معلول ذلك المؤثر واسطة . فيكون ذلك لازما من غير وسط .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : اثبات لازم للماهية بغير وسسط .  
وإذا ثبت هذا الأصل ، فاعلم أنه يتفرع عليه حكم . وهو أنهم اتفقوا على  
ان اللزوم الذى يكون بغير وسط ، يكون بين الثبوت للماهية .  
ويدل عليه وجنان ( ١٨ ) :

**الحجة الأولى :** ان اللزوم الذى يلزم الماهية ، لمعين تلك الماهية :  
هو الذى تكون تلك الماهية من حيث هى هى : موجبة له . وإذا كان  
كذلك فمن علم تلك الماهية ، علم أنها لما هى هى موجبة لذلك اللزوم .  
فوجب أن يعلم ذلك اللزوم .

ولنائل ان يقول : كون الماهية المخصوصة من حيث هى هى غير ،  
وكونها موجبة لذلك اللزوم غير . والدليل عليه : ان كون الماهية من حيث  
هى هى : مفهوم غير متقول بالقياس الى اللزوم ، وكونها موجبة للزوم :  
مفهوم متقول بالقياس الى اللزوم . فيكون الأول غير الثانى . وايضا : فانا  
إذا قلنا : هذه الماهية . لم يكن هذا الكلام مفيدا ، وإذا قلنا : هذه  
الماهية موجبة لذلك اللزوم ، كان الكلام مفيدا . وذلك يوجب التغاير . وإذا  
عرفت هذا فنقول : ادعون أن العلم بتلك الماهية من حيث هى هى ، يوجب  
العلم بذلك اللزوم ، أو تدعون أن العلم بكون تلك الماهية موجبة لذلك اللزوم  
توجب العلم بذلك اللزوم ؟ والأول باطل لأن تلك الماهية من حيث ( هى )  
غير متولة بالقياس الى ذلك اللزوم ، فلم قلتم : ان العلم بها من حيث  
انها هى توجب العلم بذلك اللزوم ؟ وهل النزاع الا فيه ؟ والثانى أيضا  
باطل . لأن العلم بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللزوم ( هو ) علم  
بإضافة مخصوصة بين هذه الماهية وبين ذلك اللزوم . والعلم بإضافة  
امر الى أمر ، مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين . فينتج : ان العلم  
بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللزوم ، مشروط بالعلم بوجود ذلك اللزوم .  
ولو كان العلم بذلك اللزوم مستفادا من العلم بكون تلك الماهية موجبة له ،  
لزم الدور . وأنه محال .

**الحجة الثانية :** لا شك أن ههنا قياسا يجعل المطلوب المجهول  
معلوما . وإذا ثبت هذا فنقول : ذلك المطلوب يجب أن يكون مجهول



التبوت الموضوعه — والا لم يكن مطلوبا — ويجب أن يكون ثبوت ذلك المجهول  
لذلك الأوسط وثبوت ذلك الأوسط لذلك الموضوع معلوما — والا لم  
يفد ذلك القياس — ويجب أن لا يكون ذلك المحول داخلا فى ماهية ذلك  
الأوسط . ويكون الأوسط داخلا فى ماهية ذلك الموضوع ، والا لكان  
ذلك المحول داخلا فى ماهية ذلك الموضوع . وحينئذ يمنع كونه مجهول  
الثبوت له — كما بيناه — بل يجب أن يكون المحول خارجا عن ماهية  
الأوسط . وأن كان داخلا فيها الا أنه يكون الأوسط خارجا عن ماهية ذلك  
الموضوع ، فيجب الجرم بأن اخذى مقدمتى هذا القياس يكون محمولها  
خارجا عن موضوعها . مع أن ذلك المحول بين الثبوت لهما .

فاما أن يقال : المحول البين هو الذى يكون بوسط ، والذى لا يكون  
بيننا فهو الذى يكون بغير وسط . وهذا قلب المعقول . واما أن يقال :  
المحول البين هو الذى يكون محولا عليه ابتداء . وغير البين هو الذى  
يكون محولا عليه بواسطة بين آخر ، وذلك هو المطلوب .

ولاحتج من قال : العلم بالماهية لا يفيد العلم بلازمها القريب . بأن  
قال : الماهية بالنسبة الى اللازم الأول ، كاللازم الأول بالنسبة الى  
اللازم الثانى ، واللازم الثانى بالنسبة الى اللازم الثالث . فلو كان  
العلم بالماهية يوجب العلم باللازم الأول ، لكان العلم باللازم ( الأول )  
يوجب العلم باللازم الثانى . وهلم جرا فحينئذ يلزم أن يكون العلم بالماهية  
موجبا للعلم بجميع لوازمها القريبة والبعيدة . وانه باطل .

**الجواب :** نحن لا نقول العلم بالماهية موجب العلم بلازمها القريب ،  
بل نقول : متى حصل تصور ماهية اللزوم وتصور ماهية اللازم القريب ،  
كان حضور هذين التصورين كافيا فى جزم الذهن باثبات احدهما للآخر .  
وعلى هذا التقدير يندفع ما ذكرتم .

### المسألة الثالثة

فى

( لوازم الماهية )

كل ما كان لازما للماهية . فاما أن تكون تلك الماهية تقتضى لما هى

( هي ) في ذلك اللازم ، أو لأمر مساو لتلك الماهية ، أو لأمر أعم من تلك الماهية ، أو لأمر أخص منها .

أما القسم الأول وهو الذى تقتضيه الماهية لما هي هي ، فهو كالكم الذى يوجب قبول المساواة واللامساواة ، وكالجسمية الموجبة لقبول الحركة والسكون .

وأما القسم الثانى فهو كالانسانية الموجبة للدراك . الموجب للمتعجب المرجب للضحك . وأما القسم الثالث ، فهو كقولنا : الحيوان يتحرك . فان استعداد الحيوان لقبول الحركة لأمر أعم من كونه حيوانا . وهو الجسمية .

وأما القسم الرابع فهو كقولنا : الحيوان يضحك . فان استعداد الحيوان لقبول الضحك لأمر أخص من كونه حيوانا . وهو الانسانية . وإذا عرفت هذا فنقول : كل محمول يلحق الموضوع لا لأمر أعم منه ولا لأمر أخص منه ، فقد سموه بالعرض الذاتى . وهذا المعنى انما ينتظم به فى كتاب « البرهان »

### المسألة الرابعة

فى

( مثالين لبيان الكليات الخمسة )

قالوا : اللون نوع للكثيف ، وجنس للسواد والبياض ، وخاصة للجسم ، وعرض عام للانسان . فصار اللون مثالا لهذه الأقسام الأربعة . وبهم من تم القسمة ، وقال : يفضل للجسم الكثيف . فان الجسم الشفاف هو الخالى عن اللون ، والكثيف هو الموصوف باللون .

ومثال آخر قد ذكره « الشيخ » فى « الموجز الكبير » فقال : الحركة مكانية جنس للمستقيمة والمستديرة ، ونوع لمقولة ان يفعل ، وفصل للطبيعة ، وخاصة للجسم الطبيعى ، وعرض للانسان والفرس .

ولعائل أن يقول : جعل الحركة فصلا للطبيعة عجيب ، فان الحركة  
أثر من آثار الطبيعة ، وفعل من أفعالها ، وفعل الشيء كيف يكون فصلا  
مقوما ؟ لأن الفصل جزء متقدم ، فالنصل متقدم ، والأثر متأخر . والمتقدم  
لا يكون عين المتأخر .

#### المسألة الخامسة

فى

#### ( مثال آخر للكليات الخمسة )

ورد فى حاشية هذا الكتاب الذى نحن فى شرحه . وهو كتاب  
« عيون الحكمة » : الجنس كالجواهر ، والفصل كالحيوان . أقول : هذا  
المثال خطأ ، فان الحيوان جنس قريب ، والجنس القريب لا يكون فصلا .

ثم قال : والنوع كالإنسان ، والخاصة كالكتابة والعرض كالسواد  
والبياض ، والجنس الحقيقى هو الذى لا جنس فوقه . أقول : هذا أيضا  
خطأ . لأن الجنس الذى لا جنس فوقه (هو) أحد أنواع مطلق الجنس . ثم  
قال : وما سوى ذلك فقد يكون جنسا بالاضافة الى مادونه ، ونوعا بالاضافة  
الى ما فوقه . وأقول : هذه الكليات ظاهرة ، وأما ما فيها من الحقائق  
المعينة والأسرار الحقيقية ، فقد بينها وشرحناها فيما سبق .

#### المسألة السادسة

فى

#### أقسام الأتريفات

تعريف الماهية بنفسها محال . لأن المعرفة متقدم على المعرفة فى  
المعلومية . وتقدم الشيء على نفسه محال ، بل تعريفها إما أن يكون  
بالأمور الداخلة فيها ، أو بالأمور الخارجة عنها ، أو بها يتركب من  
القسامين .

**أما التعريف بالأمور الداخلة فى الماهية .** فلما أن يكون بمجموع تلك الأمور — وذلك هو الحد التام — أو ببعض الأجزاء — وهو أن يكون ذلك الجزء ملازما لتلك الماهية نفيا وإثباتا ، كالناطق مع الانسان — وذلك هو الحد الناقص .

**وأما التعريف بالأمور الخارجة .** فهو انما يجوز اذا كان ذلك الأمر الخارج لازما مساويا له نفيا وإثباتا ، وكان بين الثبوت . وحينئذ يكون ذلك التعريف هو الرسم الناقص .

**وأما التعريف بما تتركب من الأمور الداخلة والخارجة .** فان كان بما به الاشتراك ذاتيا ومما به الاختيار خارجيا ، سمى ذلك التعريف بالرسم التام . وان كان بالعكس أو كان التعريف بأمور ليس بين بعضها وبين سائرهما عموم وخصوص ، فذلك التعريف ما وجدت له اسما خاصا فى الكتب .

**فهذا ضبط اقسام التعريفات :**

**ولنقاتل أن يقول : ان السؤال عن هذه المكلمات من وجوه :**

**السؤال الأول :** ان تعريف الماهية بمجموع أجزائها ، تعريف الشيء بنفسه ، لأن مجموع أجزاء الماهية ليس الا نفس الماهية .

**السؤال الثانى :** انا اذا جعلنا أحد أجزاء الماهية معرفا للماهية ، نهن المعلوم ان تلك الماهية عبارة عن مجموع ذلك الجزء مع سائر الأجزاء . وتعريف المجموع لا يمكن الا بواسطة تعريف أجزاء المجموع . فاذا جعلنا احد أجزاء المجموع معرفا لتلك المجموع ، لزم كون ذلك الجزء معرفا لنفسه ومعرفا لسائر الأجزاء . لكن كونه معرفا لنفسه محال ، وكونه معرفا لسائر الأجزاء ، من باب تعريف الشيء بالأمور الخارجة عنه . وسيأتى بيان أن هذا القسم باطل .

**السؤال الثالث :** ان تعريف الشيء بالأمور الخارجة عنه ممتنع ، لأنه لا يتنع فى بديهته العذل كون الماهيات المختلفة مشتركة فى معنى

اللازم ، وإذا كان كذلك لم يمتنع في هذا الوصف كونه حاصلًا في سائر الماهيات . وبتقدير أن يكون الأمر كذلك ، لم يصلح لتعريف تلك الماهية . وعلى هذا التقدير لا يمكن جعل هذا الوصف معرفًا لهذه الماهية ، إلا إذا عرف أن هذا الوصف مختص بهذه الماهية لكن العلم بهذا المعنى يتوقف على العلم بهذا الوصف ، وعلى العلم بهذه الماهية . فلو استنفدنا العلم بهذه الماهية ، والعلم بهذا الاختصاص ، لزم الدور . وإثمه محال .

**والجواب عن جميع هذه الأسئلة :** أن مرادنا من تعريف الماهية هو تفصيل ما دل الاسم عليه بالاجمال . وعلى هذا التقدير فإنه تسقط هذه **الأسئلة** .



## الفصل الثانى

فى

# قاطيغورياس

Catthories

اعلم (١) : أن الحق أن هذا الكتاب لا تعلق له بالمتعلق الميتة . وإنما هو أحد ابواب العلم الالهى ، إلا أن « الشيخ » لما وافق المتقدين ، وأورد هذا الباب فى هذا العلم ، فنحن ايضا نفس .

(١) فى فهرست ابن النديم صفحة ٣٠٨ عن أرسطاطاليس ما نصه : « تزيب كتبه : المتطقيات ، الطبيعيات ، الالهيات ، الخلقيات . الكلام على سلى كتبه المنطقية وهى ثمانية كتب : قاطيغورياس . معناه : القولات . بارى أرمانياس . معناه : العبارة ( فوق كل واحدة من بارى ، وأرمانياس ، كلمة « ممال » بالخط نفسه ) أنالوطيقا . معناه : تحليل القياس . أبود قطيقتا . وهو أنالوطيقتا الثانى — ومعناه : البرهان . طوبيقتا . ومعناه : الجدل . ببوسطليقتا . ومعناه : المغالطين . نيطوريقتا . ومعناه : الخطابة . ابوطيقتا ، ويقال بوطيقتا . ومعناه : الشبر »

Analytica — priora

Analytica — posteiora

Apodectica

Catthories

peri — Hermeneis

poetica

Sophistics

Rhetorica

Topica

أنالوطيقتا الأول

أنالوطيقتا الثانى

أبود قطيقتا

قاطيغورياس

بارى أرمانياس

بوطيقتا

سوفسطليقتا

ريطوريقتا

طوبيقتا

اعلم : أننى أرى الصواب أن اذكر كلاما عليها ملخصا فى هذا الباب ،  
 وإذا تمهته فحينئذ ارجع الى حكاية كلام « الشيخ » واشتغل بتفسيره .  
 فاقول : الموجود ان لم يقبل المعدم فهو الله سبحانه وتعالى . وهو الواجب  
 لذاته . وان قبل المعدم فهو الممكن لذاته . وهو اما ان لا يكون فى موضوع  
 وهو الجوهر ، او فى موضوع وهو العرض .

### ونحن ههنا نفسر الموضوع .

قالوا : اذا حل شيء فى شيء ، فقد يكون الحال سببا لوجود المحل .  
 وحينئذ يسمى الحال صورة ، والمحل مادة وهيولى . وقد يكون  
 مقدمها بالمحل ، وحينئذ يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا . فالموضوع  
 احسن من المحل . وكل ما كان اخص من شيء . فنقيضه الأعم من نقيض  
 ذلك الأعم . فنقولنا : ليس فى موضوع ، أعم من قولنا : ليس فى محل .

ثم قالوا : فما ليس فى موضوع اما ان يكون فى محل — وهو  
 الصورة — او محلا — وهو الهيولى — او متركبا من الحال والمحل —  
 وهو الجسم — او يكون بخلاف هذه الثلاثة — وهو اما ان يكون بحيث  
 لا يصدر عنه الفعل الا بألة جسمانية — وهو النفس — او لا يتوقف  
 صدور الفعل عنه على الآلة الجسمانية — وهو العقل — فالجوهر جنسى  
 تحته خمسة انواع .

### وهذا البحث لا يتم الا ببيان أمور :

**الأول :** ان الحال قد يكون سببا لقوام المحل . وقيل : ان هذا  
 محال . لأن الحال ينتظر فى وجوده الى المحل . ولو كان المحل منتظرا  
 فى وجوده الى الحال ، لزم الدور .

وانا قد تكلفت الجواب عنه من وجهين :

( الوجه الأول : لم ( لا ) يجوز ان يقال : الحال يوجب المحل ، ثم يوجب  
 صيرورته نفسه حالا فيه . وبهذا الطريق ينطبع الدور ؟

**الوجه الثانى :** لم لا يجوز ان يقال : الحال يوجب المحل ، ثم المحل  
 يوجب كون ذلك المؤثر حالا فيه ، وبهذا الطريق أيضا ينطبع الدور ؟



الثاني : ان هذه القسمة مفرعة على أن الجسم مركب من الهوىلى والصورة — وسيأتى ما فيه ان شاء الله تعالى —

والثالث : انها مفرعة على أن كل ما يتركب من الهوىلى والصورة فهو جسم . وذلك مما لم يثبت بالدليل — وسيأتى مزيد تقرير لهذه المقاصد فى الالهيات —

وأما العرض فهو اما أن يقتضى قسمة أو نسبة ، أو لا قسمة ولا نسبة . والأول هو الكم . وهو اما أن يكون بحيث تشترك أجزاؤه فى حد واحد — وهو الكم المقصل — أو لا يكون كذلك — وهو الكم المتصل — اما الكم المتصل . فهو اما أن يكون منقضيا غير مستقر — وهو الزمان — واما أن يكون باقيا مستقرا — وهو اما أن يقبل القسمة فى امتداد . وهو الجسم — واما الكم المنفصل . فهو العدد . وأما المعرض الذى يقتضى النسبة فلم يقل أحد من المتقدمين كلاما معقولا فى خصره فى أقسام معدودة . فالأولى عندي : أن نكتفى فيه بالاستقراء . فنأخذها : نسبة الشيء الى مكانه وهو الأين . وثانيها : نسبة الشيء الى زمانه أو ظرف زمانه . وهو متى . وثالثها : الاضافة كالأبوة والبنوة . ورابعها : ما به الشيء فى الشيء . وهو أن يفعل . وخامسها : قبول الشيء للأثر وهو أن يفعل . وسادسها : كون الشيء محاطا بشئ آخر بحيث ينتقل بانتقاله وهو الخد . وسابعها : الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب ، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأنوار الخارجة عنها من النسب — وهو الوصف —

وأما العرض الذى لا يقتضى القسمة ولا النسبة . فهو الكيف . ( وهو ) اما أن يكون من الأعراض المحسوسة بأحد الحواس الخمس — وهو أن كان راسخا بطيء الزوال سمي بالانفعاليات ، وان كان ضعيفا سريع الزوال ، سمي بالانفعالات — واما أن يكون من الأمراض المختصة بفترات الأنفس — فان كان راسخا سمي ملكة ، وان كان سريع الزوال سمي حالا — واما أن يكون استعدادا شديدا نحو القبول — وهو اللاقوة — أو نحو اللقبول — وهو القوة — واما أن يكون عرضا بخلاف هذه

الأنسام . وزعموا : انه هو الكيفية المختصة بالكمية . اما بالكمية المتصلة .  
كالاستقامة أو الانحناء ، أو بالكمية المنفصلة وهى كالزوجية والفردية .  
فهذا حاصل ما قيل فى المقولات العشر — وهى الجوهر والكم والكيف .  
والمضاف والأين والمتى والوضع والحد وأن يفعل وأن يفعله — وزعموا :  
ان هذه العشرة هى الأجناس العالية للمبنيات .

#### وههنا سؤالات :

**السؤال الأول :** ان القوم قالوا : لا موجود فى المبنيات ، الا وهو  
داخل تحت هذه الأجناس العشرة . وهو باطل . لأن الموجود اما ان  
يكون بسيطا أو مركبا . فان كان بسيطا فاما أن يكون غير داخل تحت  
هذه المقولات ، أو كان كذلك ، الا أن هذه المقولات لا تكون أجناسا  
بدلها . اذ لو كانت داخلة تحت هذه المقولات وكانت هذه المقولات أجناسا ،  
لكانت البسائط داخلة تحت الأجناس . وكل ما كان داخلا تحت الجنس  
كانت حقيقته مركبة من الجنس والفصل ، وحينئذ يلزم أن يكون البسيط  
مركبا . هذا خلف . وأما ان كان الموجود مركبا . فالركب انها يكون  
مركبا من البسائط . وحينئذ يعود السؤال المذكور .

**السؤال الثانى :** ما الدليل على أن كل واحد من هذه المقولات  
العشر جنس أجناس ، فانه لا يمكن إثبات كونها أجناسا ، الا ببيان  
كون كل واحد منها مفهوما مشتركا بين ما يجعل أنواعا له وثبوتيا ومقولا  
على ما تحته بالتواطؤ ، وذاتيا . وكبال الذاتى المشترك ، وإثبات هذه  
الخصسة فى كل واحد من هذه العشرة كالمعتذر ؟

**السؤال الثالث :** لم لا يجوز أن يقال : الأجناس العالية أربعة :  
الجوهر والكم والكيف والنسبة . وأنا ذكرت فى كتاب « الملخص » ما يدل  
على فساده . فقلت : لو كانت النسبة جنسا لما تحتها ، لمكان كل نوع  
من أنواع النسبة مركبا فى ماهيته . لأن كل ما اندرج تحت الجنس ، هو  
مركب ، وكل مركب فلكل واحد من أجزائه الى الآخر نسبة . وتلك النسبة  
ان كانت مركبة عاد الكلام الأول فيه . ولزم التسلسل . وهو محال .  
وان كانت بسيطة لم تكن داخلة تحت الجنس ، والا لمكانت مركبة .  
وهى داخلة تحت النسبة . ينتج : أن النسبة ليست جنسا لما تحتها .

وأقول فى هذا الكتاب : كل من أثبت وجود النسبة فى الأعيان ،  
يلزمه تسلسل النسب ، سواء زعم أن النسبة جنس لجميع الأمور النسبية ،  
أو لم يقل ذلك .

**السؤال الرابع :** إذا قسمنا كل واحد من هذه العشرة الى أنواعها ،  
ملا ندري هل ذلك التقسيم بالفصول أو بالموارض ؟ وإن كان بالموارض .  
فهل التقسيم بها مطابق للتقسيم بالفصول أم لا ؟ ويتقدير أن يكون بالفصول .  
فهل هو بالفصول القريبة أو البعيدة ؟ وهذه الأشياء ما لم يصح القول بها ،  
لم يصح القول بأن هذه العشرة : أجناس ، ولم يصح القول بأن تقسيمها الى  
الاقسام المشهورة : تقسيم الأجناس الى أنواعها القريبة .

**السؤال الخامس :** انكم ذكرتم أن الجوهر ماهية اذا وجدت فى  
الأعيان كانت لا فى موضوع . وههنا أمور ثلاثة :

**أحدها :** كونها لا فى موضوع . وهذا سلب محض . ولا يجوز أن  
يكون جنسا .

**وثانيها :** اقتضاء تلك الماهية لهذا السلب . واقتضاء الشيء لآخره .  
أن كان أمرا ثبوتيا ، لزم أن يكون اقتضاؤه لذلك الاقتضاء : زائدا عليها .  
ويلزم التسلسل . وإذا لم يكون ثبوتيا كان خارجا عن الماهية . وأيضا :  
فبتقدير أن يكون ثبوتيا ، لكنه نسبة بين ذات المقتضى وبين ذات الأثر ،  
فتكون متأخرة عنها ، فلا يكون داخل فى الماهية .

**وثالثها :** تلك الماهية هى المقتضية .

ونحن لا نعلم أن بين الجوهر الجرد وبين الجسم مفهوما مشتركا  
ثبوتيا يقتضى هذا السلب ، فانه لا يبعد أن يكون خصوص كل واحد منهما  
يوجب هذا السلب . لما ثبت أن الأشياء المختلفة لا يتعذر اشتراكها فى لازم  
واحد . وقد عرفت : أن أقل مراتب الجنس ثبوت مفهوم مشترك .

واعلم : أن استقصاء الدلائل فى بيان أن الجوهر ليس جنسا لما  
تحته . سيأتى فى الالهيات .



وأما الكم الذى زعموا أنه جنس للمتصل والمتفصل . ففيه أبحاث :

**البحث الأول :** لا نسلم أنه قد حصل بين هذين القسمين قدر مشترك يمكن جعله جنسا . وتقديره : أن القدر المشترك بين هذين القسمين أمور ثلاثة : قبول المساواة واللامساواة ، وقبول التجزئ ، وكون كل واحد منهما بحال يمكن أن يكون جنسا . لأنك قد علمت : أن قبول الشيء للشيء لو كان أمرا ثابتا ، لكان قبول ذلك القبول زائدا عليه . ويلزم التسلسل . وأيضا : فبتقدير أن يكون ثابتا ، هو نسبة . والنسبة خارجة عن ماهية المنقسمين . بقی أن يقال : الجنس مفهوم مشترك تعرض له هذه الأحكام ، لكنه لا يبعد أن يكون مخصوص كونه متصلا ، يوجب هذا الحكم ، وحُصوص كونه منفصلا يوجبه . لما ثبت أن الماهيات المختلفة لا يتتبع اشتراكها فى لازم واحد .

**البحث الثانى :** هب أن الكم جنس . فلم قلتم : أن التقسيم بالمتصل والمتفصل تقسيم بالفصل ؟ ثم الذى يدل على فساده : أن الانفصال عبارة عن عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل ، فهو عدم مع قبول . وقد ثبت أن كل واحد منهما خارج عن الماهية .

**البحث الثالث :** قولكم : المتصل إما قار وإما غير قار . ولا شك أنه تقسيم لا بالفصل . والا لزمكم أن تكون الكيفيات المنتهية بالانتماليات مخالفة بالماهية للكيفيات المسماة بالانتمالات ، وأن تكون الحال مخالفة بالماهية للبلكة . وأيضا : فكونه غير قار الذات إشارة إلى العدم ، فلا يكون نصلا .

**السؤال السادس :** لا نسلم أن الزمان كم متصل .

**ويدل عليه وجوه :**

**الأول :** أن الكم المتصل هو المتقسم إلى جزئين يتلاقيان على حد واحد . ونسب الزمان هما الماضى والمستقبل — وهما معدومان — والحد المشترك هو الآن الحاضر — وهو موجود — فيلزم أن يقال : أحد المعدومين متصل بالمعدوم الثانى بطرف موجود . وهذا لا يتوله عاقل .

**الثاني :** ان عدم الآن يكون دفعة ، فيكون أن العدم متصلا بآن الوجود . وكذا القول في الآن الثاني والثالث . فيكون الزمان مركبا من آتات متتالية ، فيكون الزمان على هذا التقدر كما منفصلا لا متصلا .

**الثالث :** ان الوجود بالفعل أبدا ليس الا الآن الواحد الذي لا يقبل القسمة . وهذا الآن الوجود لما لم يكن قابلا للقسمة ، لم يكن فيه اتصال ، ولما لم يوجد معه غيره لم يكن له اتصال بغيره . وذلك يدل على ان الزمان يمتنع ان يكون متصلا في ذاته .

**السؤال السابع :** قالوا : الجسمية عرض قابل للقسمة في الجهات الثلاث .

واعلم : أن هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان مقدار الجسم زائد على كونه جسما . واحتجوا عليه بوجهين :

**الأول :** ان الأجسام متساوية في الجسمية ومتفاوتة في المقادير ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة . فالتقدير مغاير لذات الجسم . ولتأمل ان يقول : المقادير متساوية في ماهية التقديرية ، ومختلفة في الصفر والكبر ، فيلزم ان يكون للتقدير مقدار آخر . ويلزم التسلسل .

**الثاني :** قالوا : اذا أخذنا قطعة من الشبح . فان جعلناها كرة ازداد الثخن وانتقص الطول والعرض ، واذا جعلناها صفحة ازداد الطول والعرض وانتقص الثخن . فالجسمية باقية والمقدارية غير باقية . فالجسمية غير المقدار .

ولتأمل أن يتول : المقدار الواحد باقى ، لأنه بقدر ما ينقص من الطول والعرض يزداد في الثخن والسمك وبالعكس . بل الشكل يختلف . ونحن لا نسلم أن الشكل زائد على الجسم ، انما النزاع في المقدار ، وما ذكرته لا يفيد ذلك . وأقول : انا لا نعتل من ذات الجسم الا هذه الحجمية والامتداد في الجهات . وهؤلاء الفلاسفة زعموا : ان ذلك الامتداد هو المقدار ، ثم اثبتوا أمرين آخرين : أحدهما : الصورة . والاخرى :

المهيولى . فنقول : الذى يدل على فساد قولهم : ان محل هذه الحجبية ان كان له فى نفسه حجم وامتداد فى الجهات ، كان هذا الفهوم ذاتا قائما بالنفس ، فامتنع كونها حصة . وان لم تكن كذلك امتنع حلول الحجبية فيه ، لأن حلول الامتداد فى الجهات فى الموجود الذى لا تعلق له بشئ من الجهات مما لا يقبله العقل .

**السؤال الثامن :** قولهم : السطح والخط امران موجودان . عليه سؤالان :

**الأول :** ان السطح منقطع الجسم . ومنقطع الشئ معناه : انه لم يبق ذلك الشئ . وهذا عدم ، والعدم لا يكون موجودا .

**الثانى :** ان السطح لو كان عاها لكان محله هو الجسم ، والجسم منقسم فى الجهات الثلاث . والحال فى المحل ينقسم بحسب انقسام المحل بحكم البديهة العقلية ، وبحكم اتفاق القوم على حقيقة هذه القضية . وعليها بنوا براهينهم المشهورة فى اثبات تجرد النفس ، وجينئذ يلزم ان ينقسم السطح فى الجهات الثلاث ، فالسطح جسم لا سطح . هذا خلف .

فان قالوا : محل السطح من الجسم امر لا يقبل القسمة الا فى وجهين . قلنا : فحاصل هذا الكلام : ان محل السطح سطح آخر . ويعود الكلام الأول فيه ، ويلزم التسلسل فى اثبات السطوح للجسم الواحد . وبهذين الوجهين يظهر ايضا : ان الخط لا وجود له .

**السؤال التاسع :** قولهم : النقطة عرض . كلام باطل . لوجهين :  
**الأول :** انها منقطع الخط . ومنقطع الشئ : ان لا يبقى ذلك الشئ . وذلك عدم .

**الثانى :** ان النقطة نهاية الخط ، فهى غير ممتسكة . والا لكانت نهاية الخط احد تسميها : لا هى . فلا تكون النهاية نهاية . واذا ثبت هذا فنقول : هذا الشئ ان كان عرضا فمحله ان انقسم ، لزم انقسامها بسبب انقسام محلها . هذا خلف . وان لم ينقسم عاد التقسيم الأول فيه . وان

كان عرضا آخر ، لزم التسلسل . وأما أن كان جوهرًا فلا معنى للجوهر  
الفرد الا ذلك . وحينئذ يكون الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ .  
وعتى ثبت هذا ، بطل القول بكون النقطة والخط والسطح والمقدار : أعراضا .

**المسؤال العاشر :** قولكم : الكم المنفصل عرض : فنقول : الوحدة  
ليس عرضا . ومتى ثبت هذا امتنع كون العدد عرضا . بيان الأول : أن  
الوحدة لو كانت ماهية ثابتة لكانت جميع الوحدات متشاركة فى ذلك  
المفهوم . فتكون كل واحدة مخالفة للوحدة الأخرى بتعيينها وما به المشاركة  
غير ما به المباينة . فيلزم افتقار كل وحدة الى وحدة أخرى . وهو محال .  
وبيان الثانى هو : أنه لما لم تكن الوحدة أمرا ثبوتيا ، امتنع كون العدد  
أمرا ثبوتيا . وتقريره : أن العدد عبارة عن مجموع الوحدات ، فإذا لم  
تكن الوحدة أمرا ثبوتيا ، كان العدد مجموع أمور غير ثبوتية ، فامتنع كون  
العدد أمرا ثبوتيا .

**وهذا جملة الكلام على ما ذكره فى مقولة الكم .**

**السؤال الحادى عشر :** الإضافات لا وجود لها فى الأعيان . ويدل  
عليه وجوه :

**الأول :** لو كانت الإضافات موجودة فى الأعيان ، لزم أن تكون ذات الله  
تعالى محلا للحوادث المتعاقبة من الأزل الى الأبد ، لأن كل حادث فقد كان  
الله تعالى موجودا قبل حدوثه ، ثم يصير موجودا مع حدوثه ، ثم يكون  
موجودا بعد حدوثه . فهذه القبلات والبعديات إضافات . ومحلها هو ذات  
الله تعالى . فلو كانت هذه الإضافات أمورا موجودة ، للزم أن تكون ذات  
الله تعالى محلا للحوادث .

**الثانى :** لو كانت الإضافات صفة موجودة ، لكان حصولها فى ذلك  
المحل زائدا عليها ، ثم ذلك الزائد أيضا حاصلًا فى ذلك المحل . فيلزم التسلسل

**لا يقال :** لم لا يجوز أن يكون حصولها فى ذلك المحل مع عين وجودها ؟  
**لأننا نقول :** حصولها فى ذلك المحل مشروط بمغاير للشرط ، ولأن حصولها

فى ذلك المحل نسبة بين ماهيتها الموجودة ، وبين ذلك المحل . والنسبة بين الشئيين مغايرة لهما .

**الثالث :** لو كانت الاضافة صفة موجودة ، لكانت مشاركة لساائر الموجودات فى الوجودية ، ومخالفة لها فى ماهيتها المخصوصة . فتكون ماهيتها غير وجودها . فاقصاف تلك الماهية بذلك الوجود ، اضافة اخرى . ويلزم التسلسل .

**الرابع :** كون الشئ قبل شئ آخر ، اضافة بينهما . والاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين . فلو كانت الاضافة أمرا موجودا ، لزم من وجودها حصول المضافين معا . فيلزم أن يكون القبل حاصلًا مع البعد . وذلك يناهى كون القبل قبلا وكون البعد بعدا .

**السرال الثانى عشر :** كون الشئ فى الزمان ، لا يجوز أن يكون عرضا زائدا . والا لكان ذلك الزائد حاصلًا فى الزمان ، فيكون حصوله زائدا عليه . ويلزم التسلسل .

**السؤال الثالث عشر :** مقولة أن يفعل . وهى عبارة عن تأثير الشئ فى الشئ . وتأثير الشئ فى الشئ ، يمتنع أن يكون أمرا مغايرا لذات الأثر ، إذ لو كان مغايرا لكان ذلك المغاير إما أن يكون جوهرًا قائما بنفسه . وذلك محال . لأننا نعلم بالضرورة أن كون الشئ مؤثرا فى غيره ليس جوهرًا قائما بنفسه مباينا عن ذات المؤثر وذات الأثر . وإما أن يكون عرضا قائما بذلك ، فحينئذ يكون مغتقرا اليه ، فحينئذ يكون ممكنا لذاته ، فحينئذ يكون تأثير المؤثر فى حصول تلك المؤثرية زائدا عليها . ويلزم التسلسل . وهو محال .

**وايضا :** مقولة أن ينفع . وهى قبول الشئ للشئ . لو كانت أمرا زائدا ، لكان ذلك القبول عرضا . فتكون موصوفية ذلك المحل بذلك القبول أمرا زائدا على ذلك القبول . ولزم التسلسل .

**وهذه جملة دلائل نفاة هذه الأغراض النسبية .**

**وأما حجة المثبتين لهما :** فهى فى الكل شئ واحد . وهى أن المفهوم



من كون الشيء مؤثرا فى الغير وقابلا للغير ، ومن كونه أبا وابنا ، مغاير.  
للمفهوم من تلك الذات المخصوصة . بدليل : أنه يمكن تعقل تلك الذات  
المخصوصة مع الذهول عن هذه النسب المخصوصة . وبالضد . وذلك  
المفهوم المغاير ليس سلبا محضا ، لأن قولنا مؤثر ، نقض لقولنا ليس  
بمؤثر ، الذى هو سلب فى الحقيقة . ورافع السلب ثبوت . فهذه  
المفاهيم أمور ثبوتية زائدة على الذات .

**ثم قالوا :** ان حجة المخالف ليس الا التزام التسلسلات . ونحن  
نلقزمها .

**واجاب الأولون بان قالوا :** أما ابطال التسلسل فسيأتى بطريق  
التطبيق المذكور فى فصل « تنهاى الأبعاد » وأيضا : فهب أنكم التزمت بهذه  
التسلسلات ، الا أن المحال لازم مع ذلك . فان التسلسل أنها يعقل فى  
أمر ، يلتصق كل واحد منها بغيره ، لا الى نهاية . الا أن القول بكون  
النسبة أمرا وجوديا زائدا أبدا ، يمتنع من هذا الالتصاق ، لأن كل شيئين  
يذرضان متلاصقين ، فالتصاقهما متوسط بينهما . فالتصقان غير ملتصقين .  
هـذا خلف .

**السؤال الرابع عشر :** مقولة الأين . عبارة عن نسبة الشيء الى مكانه .  
والتحقيق أن يقال : انه عبارة عن كون الجسم حاصلًا فى حيزه المعين .  
ثم ان الجسم ان حصل فى حيز بعد أن كان حاصلًا فى غيره ، فهو  
الحركة . وان حصل فى حيز مع أنه كان قبل ذلك فى غير ذلك الحيز  
فهو السكون . وان حصل جسمان فى حيزين يتخللهما ثالث ، فهو  
الافتراق . وان كان لا يتخللهما ثالث فهو الاجتماع .

**أما الفلاسفة .** فانهم لا يقولون : **الحركة** عبارة عن الحصول فى الحيز  
بعد ان كان فى غيره . بل يقولون : انها انتقال من الحيز الأول الى الثانى .  
ويجب هذا الكلام عود سنده فى فصل الحركة من أول الطبيعيات .

**وأما السكون .** فقد اتفقوا على أنه عبارة عن عدم الحركة عما من شأفه أن يتحرك . وزعموا : أن السكون أمر عديمي . واتفقوا : على أن حصول الجسم في الحيز على سبيل الاستمرار من مقولة الأين ، واتفقوا على أن مقولة الأين صفة ثبوتية . وعند هذا يقلب على ظني : أن النزاع الواقع بينهم وبين المتكلمين في أن السكون عدم أو ثبوت ؟ : نزاع لفظي . وذلك أن الجسم إذا سكن ، فقد حصل هناك إمران : أحدهما : زوال الحركة وعدمها . والثاني : حصوله في ذلك الحيز على ثبوت الدوام والاستمرار . فهو أمر ثابت — فإن عتيت بالسكون الأمر الأول فهو عدم ، وإن عتيت به المعنى الثاني فهو وجود .

فثبت : أن الاتفاق حاصل بين الفلاسفة والمتكلمين من طريق المعنى .  
وهذا هو الكلام الملخص في هذه المقولات .  
ولنرجع إلى حكاية كلام « الشيخ »



قال الشيخ : « كل لفظ مفرد يدل على شيء من الموجودات »  
فأما أن يدل على جوهر ، وهو ما ليس وجوده في موضوع قائم بنفسه .  
مثل التسان وخشبة »

التفسير : فيه مسالتان :

**المسألة الأولى :** السبب في إيراد هذا الباب في المنطق : أن المقصود من المنطق تركيب علوم أو ظنون ، يتوصل بها إلى استعلام المجهول . ومعرفة التركيب مشروط بمعرفة المفردات . ولهذا السبب وجب الابتداء بذكر المفردات . وهو كتاب « قاطيغورياس » ثم بالتركيب الأول ، وهو التركيب الخبري . وهو كتاب « بارير ميناس » ثم بالتركيب الثاني وهو التركيب القياسي . وهو كتاب « انولوطيقا الأولى »

**المسألة الثانية :** الجوهر . هو الموجود لا فى موضوع . وقد عرفت تفسير الموضوع . وقوله : « مثل انسان وخشبة » فهذا مثال ذكره للجوهر ، وإنما قال : « مثل انسان وخشبة » ولم يقل مثل الانسان والخشبة . لأن قولنا انسان ، المراد منه : انسان معين فى نفسه ، غير مبين المعين بحسب اللفظ . فانك اذا قلت : رايت انسانا واشتريت خشبة ، لم ترد به الا ما ذكرنا . وأما قولنا : الانسان والخشبة فهو لفظ دال على ماهيته الكلية . فنقولنا : انسان وخشبة اشارة الى جوهر جزئى ، وقولنا : الانسان والخشبة ، اشارة الى جوهر كلى . وقد ثبت ان الجزئى اولى بالجوهرية من الكلى . فلهذا السبب اورد المثال من الجزئى ، لكونه اقوى واكمل فى طبيعة الجوهرية .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « وأما ان يدل على كمية وهو ما لذاته يحتل المساواة بالتطبيق او التفاوت فيه . اما تطبيقا متصلا فى الوهم كالخط والسطح والعرق والزمان ، واما منفصلا كالعند »

**التفسير :** لفظ الكتاب يدل على انه عرف الكمية بانها التى تقبل المساواة والتفاوت ، بسبب التطبيق . ولما قلنا ان يقول : هذا التعريف خطأ فان المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد فى الكمية . والدليل عليه : ان الاتحاد ان وقع فى الكمية سمي بالمساواة ، وان وقع فى الكيفية سمي بالمشابهة ، وان وقع فى الوضع سمي بالموازاة ، وان وقع بالماهية سمي بالمائلة . فثبت : ان المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد فى الكمية . والاتحاد فى الكمية لا يمكن تعريفه الا بالكمية . فلو عرفنا المساواة بالكمية ، والكمية بالمساواة ، لوقع الدور . وانه باطل . وأما التطبيق فهو عبارة عن وضع أحد المقدارين على الآخر ، بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه . وعلى هذا فانه لا يمكن تعريف التطبيق الا بالمقدار ، فلو عرفنا المقدار به لزم الدور .

وايضاً : فيه شيء آخر ، وهو أن التطبيق من خواص المقدار ،  
والمقدار نوع من أنواع الكم . فتعريف الجنس بصفة لا توجد الا فى أحد  
انواعه يكون خطأ . ويمكن أن يجاب عنه : بأن المساواة والمغاوطة والمطابقة  
أمور محسوسة ، فلا حاجة الى تعريفها بغيرها . وعلى هذا الطريق ،  
فانه يندفع الدور . وأما قوله : « تطبيقاً متصلاً فى الوهم كالخط والمسطح  
والعمق والزمان ، وأما منفصلاً كالعدد » فاعلم : أنا ذكرنا تفسير الكم  
المتصل والكم المنفصل . وإنما قال متصلاً فى الوهم ، لأنه أراد أن يذكر  
للمتصل على وجه تدرج فيه المقادير والزمان ، والمتصل فى نفس الأمر  
لا يندرج فيه الزمان ، لأن أحد طرفيه الماضى (٢) والتالى... وهو المستقبل —  
هما معدومان . واتصال المعدوم بالمعدوم فى نفس الأمر محال .

وأما اتصالها فى الذهن فغير ممتنع . لأن الذهن يستحضر صورة كل  
واحد منها ، ويحكم باتصال احدهما بالآخر . فالاتصال الذهنى أوسع  
حالا من الاتصال الخارجى ، لأن الأول يدخل فيه الزمان والمقدار . والثانى  
لا يدخل فيه الزمان . فلهذا السبب قال : تطبيقاً متصلاً فى الوهم . وقد  
جاء فى بعض النسخ : وأما منفصلاً كالعدد والقول ، إلا أن هذا خطأ .  
لأن الكم المنفصل عند « الشيخ » ليس إلا العدد . فأما القول فانه بين  
فى كتبه البسيطة : أنه ليس بكم متصل البتة .

\*\*\*

قال الشيخ : وأما على كيفية وهو كل هيئة غير الكمية مستقرة ،  
لا نسبة فيها . مثل البياض والصحة والقوة والشكل «

التفسير : هذه هى (٣) المقولة الثالثة . وهى مقولة الكيف . وهذا الكلام  
يشتمل على تعريف ماهية الكيف ، وعلى ذكر أنواعه الأربعة . أما تعريف  
ماهيته : فهو قوله : « هيئة غير الكمية مستقرة ، لا نسبة فيها » فهذه  
تبيود أربعة :

---

(٢) الماضى والثانى هو المستقبل وهما معدومان : ص

(٣) هذا هو : ص

**الأول : الهيئة .** والمراد من الهيئة : الصفة . وعلى هذا التقدير فكل عرض فهو هيئة من الهيئات . والدليل على صحة ما ذكرناه : أنك تعلم أن المعرض محصور فى ثلاثة أقسام : ما يقتضى النسبة وهو الكمية . وما يقتضى النسبة وهو المقولات النسبية . وما لا يقتضى لا قسمة ولا نسبة . وهو الكيفية . فلما ذكر لفظ الهيئة فى تعريف الكيفية . دل ذلك على أن كل كيفية فهي هيئة . ولما ذكر بعد ذلك أنه غير الكمية وغير النسبية ، دل على أن الكمية والنسبة داخلان تحت لفظ الهيئة . والا لما احتج بعد ذكر لفظ الهيئة الى التنصيص على اخراج ما يقتضى القسمة والنسبة . وإذا كان كذلك فهذا يدل على أن لفظ الهيئة يتناول جميع الأعراض . فعلى هذا لمبط الهيئة ولفظ العرض ولفظ الصفة يقرب من أن يكون الفاظا مترادفة .  
فصار قوله كل هيئة الى كل صفة وكل عرض .

**وأما القيد الثانى :** وهو قوله « غير الكمية » فاعلم أن ذلك يقتضى تعريف الكيفية بسلب الكمية . وذلك غير جائز ، لأن تصور عدم الشيء أخفى من تصور ذلك الشيء ، فتصور سلب الكمية أخفى من تصور الكمية المساوى لتصور الكيفية . والأخفى من المساوى يكون أخفى . فيلزم أن يكون تعريف الكيفية بسلب الكمية تعريفا للشيء بنفسه وبها هو أخفى منه .

**وأيضا :** فليس تعريفه الكيفية بسلب الكمية أولى من العكس . وهو تعريف الكمية بسلب الكيفية .

**وأما القيد الثالث :** وهو قوله مستقرة . فالمراد من ذكره : الاحتراز عن الأعراض التى لا تكون قارة ، مثل الزمان والحركة . لكن فيه اشكال . وهو أن القوم اتفقوا على أن جميع الأعراض المحسوسة بالحواس الخمس ، داخله فى مقولة الكيف ، وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون الصوت فى مقولة الكيف ، مع أنه عرض غير قار الذات . أما أولا : فالجنس شاهد عليه .  
**وأما ثانيا :** فلأنه معلول الحركة . والحركة غير قارة . ومعلول غير القار يجب أن يكون غير قار .

**وأما القيد الرابع :** وهو قوله ولا نسبة فيها . فالمراد جعل سلب النسبة جزءاً من أجزاء هذا التعريف . والكلام عليه عين ما ذكرناه في سلب النسبة .

وإذا عرفت هذا فنقول : السؤال قائم من وجهين :

**الوجه الأول :** أن حاصل هذا التعريف يرجع إلى تعريف هذه المقولة بسلب سائر المقولات . وذلك خطأ . لأنها متساوية الدرجة في المطلوب والمجهولية فكان تعريف بعضها بسلب الباقي خطأ . بل لو قلنا : أن أظهر أنواع الأعراض هو الكيف ، لصدقنا . وحينئذ يكون تعريفه بسلب الباقي تعريفاً للأظهر بالأخفى . وأنه باطل

**والوجه (٤) الثاني :** أنه أرجح حاصل هذا التعريف إلى تبيين ثبوتيين ، وتبيين سلبيين . أما القيدان الثبوتيان : **فأحدهما :** كونه هيئة وعرضا . والثاني : كونه مستقرا . وكل واحد منهما أمر خارج عن الماهية . وأما القيدان السلبيان : **فأحدهما :** سلب الكمية . **والثاني :** سلب النسبة . ولا شك أنهما خارجان عن الماهية . وإذا ثبت هذا ، لزم التقطع بأن مقولة الكيف أمر خارج عن الماهية . وإذا كان كذلك فكيف جعلوه جنساً لما تحته لا نهذا هو البحث عما ذكره « الشيخ » هنا في تعريف الكيف .

**وأما المقام الثاني :** وهو ذكر أنواعه الأربعة . فقد عرفت أن أحد أنواعه : هو الكيفيات المحسوسة بأحد الحواس الخمس . فإن كانت راسخة سميت انفعاليات ، وإن كانت غير راسخة سميت انفعالات . **وثانيها :** الكيفيات المختصة بذوات الأندس . فإن كانت راسخة سميت ملكة ، وإن كانت غير راسخة سميت حالا . **وثالثها :** القوة واللاقوة . فالقوة كالصلابة واللاقوة كالملين . **ورابعها :** الكيفيات المختصة بالكليات . وإذا عرفت هذا فقولنا : مثل البياض والصحة والقوة والشكل ، إشارة إلى ذكر مثال لكل واحد من تلك الأنواع الأربعة . فالبياض مثال للكيفيات

(٤) والسؤال : من

المحسوسة ، والصحة مثال للكيفيات النفسانية ، والقوة مثال للنوع  
المسمى بالقوة ، والشكل مثال للنوع المسمى بالكيفيات المختصة بالكيفيات ،

\*\*\*

قال الشيخ : « وأما على الاضافة كالأبوة والبنوة »

التفسير : هذه (هـ) هي المقولة الرابعة . وهي مقولة الاضافة  
ونذكر في مثالها البنوة والأبوة ، لأنها اضافتان مجعبتان .

\*\*\*

قال الشيخ : « وأما على الأين كالمكون في السوق والبيت »

التفسير : الأين عبارة عن حصول الجوهر في المكان . وهذا  
مفهوم ثابت . وفيه مسائل :

**المسألة الأولى :** قال صاحب البصائر : هذا أشد اشتباها بالضاف  
من سائر المقولات . وفي التحقيق : ليس هو مجرد نسبه الى المكان ، بل  
هو أمر زهيد . قد يتم بالنسبة الى المكان . وأقول : ظاهر هذا القول مشعر  
بان النسبة الى المكان ، توجب أمرا آخر ، وذلك الغير هو الأين . وكان  
من حقه أن يشير الى ذلك الغير أنه ما هو ؟ وأى شيء حقيقته ؟ ثم انه من  
المبعد أن يكون مجرد النسبة موجبا أمرا حقيقيا . بل لو قلب الكلام من  
ادعى إثبات صفة حقيقية توجب هذه النسبة ، لكان أولى . ثم نقول :  
لأنك أن الجسم حاصل في الحيز ، ولأنك أن حصوله في الحيز نسبة  
مخصوصه بينه وبين الحيز ، وهذه النسبة مغايرة لذات الجسم .

ثم اختلفوا في انه هل قام بالحل معنى يوجب هذه النسبة ؟ فجمع من  
المتكلمين يثبتونه ، ويسمون ذلك المعنى بالكون ، ويسمون تلك النسبة  
بالمكانية . وزعموا : أن الكون علة للمكانية . وقوم آخرون ينكرون ذلك .  
وقد طالت الخصومات في هذا الموضع . فلما أن يقال : أن هذه النسبة

---

(هـ) هذا هو : ص

توجب حصول هذا المعنى ، غير النسبة . وهذا على خلاف العقل ، ولم يقل به أحد .

**المسألة الثانية :** قالت الفلاسفة : من الأين ما هو أين حقيقى ، وهو كون الشيء فى مكانه الخاص به ، الذى لا يسكن فيه غيره ، ككون الماء فى الكوز ، ومنه ما هو أين غير حقيقى ، كما يقال : فلان فى البيت . ومعلوم أن جميع البيت لا يكون مشغولا به بحيث يماس ظاهره جميع جوانب البيت . وأبعد منه الدان ، وأبعد منه البلد ، بل الاقليم ، بل المعمورة ، بل الأرض بل العالم . وأقول : لاشك أن النسبة المخصوصة انما حصلت لذات الجسم بالنسبة الى الحيز الذى هو فيه ، فلما بالنسبة الى سائر الأحياء فغير حاصلة البتة .

**المسألة الثالثة :** قد مررت أن الشيء انما يكون جنسا اذا كانت الأمور المدرجة تحته مخالفة بالحقيقة والماهيات . فلأجل هذا قالوا : بالكون فى المكان الذى عند المحيط مضاد للكون فى المكان الذى عند المركز لأنها بمعنىان لا يجتمعان ، ويتعاطيان على الموضوع الواحد ، وبينهما غاية الخلاف . وأقول : التحقيق أن حصول الجسم فى كل حيز بمعنىه يخالف بالماهية حصوله فى الحيز الآخر ، لأن ماهيات النسب متعلقة بالنسوبات . فإذا كانت النسوبات متغايرة ، فالنسبة مع هذا المنسوب يستحيل حصولها مع المنسوب الآخر ، وبالعكس . ومتى كان الأمر كذلك كانت تلك النسب مختلفة بالماهية .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « واما على متى . كالكون فيما مضى ، او فيما يستقبل ، لا فى زمان بعينه »

**التفسير :** فيه مسالتان :

**المسألة الأولى :** لقائل أن يقول : انه لا يجوز أن يكون وجود كل شيء متملقا بمتى . ويدل عليه وجهان :



**الأول :** ان ذلك الشيء ان كان عبدا محضا فهو المراد ، وان كان وجودا وجب أن يكون متعلقا بمتى آخر ، لا الى نهاية .

**الثاني :** ان الحصول فى الزمان لو كان زائدا على الذات ، لكان ذلك الزائد حاصلا فى ذلك الزمان أيضا . ولزم التسلسل . وهو محال .  
ربما بطل ذلك ، علينا انه محض عمل ألوهى والخيال .

**المسألة الثالثة :** الزمان ينقسم تارة (٦) الى ما يجرى مجرى الأنواع له ، وهو التقسيم الى الماضى والمستقبل ، ولا يجوز تقسيه الى الحاضر ، لأن الحاضر آن والآن غير منقسم . والزمان ليس نفس .ان ، وغير مركب من الآتات . وتارة أخرى الى ما يجرى مجرى التقسيم بالمعوارض ، كقولنا : زمان طلوع الشمس وزمان مبعث محمد ﷺ فقله : كالكون فيما مضى أو فيما يستقبل ، اشارة الى النوع الأول ، وقوله فى زمان بعينه ، اشارة الى النوع الثانى (٧)

\*\*\*

**قال الشيخ :** « واما على الوضع لكل هيئة لكل من جهة جهات اجزائه ، كالقيام والقعود والركوع والسجود »

**التفسير :** لفظ « الشيخ » فى تعريف مقولة الوضع مضطرب لى جميع كتبه . والذى حصلته فى هذا الباب أن يقال : لاشك أن بدن الانسان مركب من الأجزاء . ولا شك أن لكل واحد من أجزاء بدنه الى الجزء الآخر نسبة مخصوصة . فلا يقال : الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب تسبب بعض تلك الأجزاء الى البعض . فان الانسان اذا قلب حتى صار راسه مروضوا على الأرض ، ورجلاه فى الهواء ، فالنسب التى بين أجزاء بدنه باقية فى هذه الحالة كما كانت قبل هذه الحالة ، والوضع قد تبدل . بل الصحيح أن يقال : ان لكل واحد من أجزاء بدنه الى الجزء الآخر

(٧)الباتى : ص

(٦) تارة لا ما يجرى : ص

نسبة ، ولكل واحد من تلك الأجزاء الى الأمور الخارجة عنها ايضا نسبة أخرى . ناذًا قلب الانسان حتى صار رأسه موضوعا على الأرض ، ورجلاه في الهواء . فالنسبة الحاصلة بين اجزاء البدن باقية . لكن النسب الحاصلة بين كل واحد من تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها غير باقية . ثبتت : أن الوضع الخاص يعتبر في الحقيقة مجموع لأمرين : أحدهما ما بين تلك الأجزاء من النسب . والثاني : ما بين تلك الأجزاء في الأمور الخارجة عنها من النسب . وإذا عرنت هذا فنقول : الوضع هيئة حاصلة للكل بسبب ما بين تلك الأجزاء من النسب ، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب . فهو كهيئة القيام والقعود والركوع والسجود .

وليس لقائل أن يقول : ليس ههنا هيئة أخرى غير تلك النسب . الخصوصية . وذلك أن تلك النسب عارضة لكل واحد من الأجزاء . أما هذه الهيئة المخصوصة المسماة بالوضع فانها عارضة للمجمل ، لا لشيء من آحاد الأجزاء . فظهر الفرق .

\*\*\*

قال الشيخ : « واما على الملك والجدة كالتلبس والتسلح »

التفسير : اذا صار الشيء محيطا بغيره فهو على وجهين : أحدهما : بحيث ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به . وهذا هو الملك والجدة كالتسلح والتلبس . والثاني : أن لا ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به ، وهو الأين . ولما كان هذان التسمان كالنوعين لشيء واحد ، وهو كون الشيء محاطا بغيره . وذلك هو الأين . ولهذا السبب يقول « الشيخ » في كتبه : أنه عسر على فهم هذه المقولة .

\*\*\*

قال الشيخ : « وأما على أن يفعل شيء مثلما يقال هو ذا يحرق ،  
هو ذا يقطع »

التفسير : قد يقال : السكين تقطع والناار تحرق ، قد يراد به :  
كونه موصوفاً بالصفة التي لأجلها يصلح لهذا التأثير . وقد يراد به :  
كونه مؤثراً في هذا الأثر ( ومراده ) بقوله أن يفعل : هو الثاني لا الأول .  
ولما كان قولنا : السكين يقطع والناار تحرق ، مستعملاً في الأمرين ، أراد  
« الشيخ » أن يبين أحدهما عن الآخر ، فقال : هو ذا يحرق ، هو ذا يقطع ،  
ويريد به : أن هذه المقولة عبارة عن هذا التأثير ، لا عن القوة التي هي المبدأ  
نصاحية هذا التأثير . واعلم : أنه ليس من شرط مقولة أن يفعل ، أن يكون  
التأثير تأثيراً متبدل الحال متغير النعمت ، كما في التقطيع والتحريق ، بل  
سواء كان ذلك كذلك ، أو كان تأثيراً باقياً مستمراً — كتأثير قدرة الله  
تعالى في وجود العالم — فإنه من باب مقولة أن يفعل .

\*\*\*

قال الشيخ : « وأما على أن يفعل ( شيء ) ( أ ) مثل ما يقال  
هوذا ينقطع . هوذا يحترق »

التفسير : وقد يقال اللحم ينقطع ، بمعنى له صلاحية أن ينقطع .  
والقطن يحترق بمعنى أن له صلاحية أن يحترق .  
وقد يقال أيضاً : ينقطع ويحترق بمعنى كونه قابلاً لهذه الآثار قبولاً  
بالفعل . ولأجل الفرق بين هذين الأمرين ، قال : هوذا ينقطع ، هوذا  
يحترق .

وهنا آخر الكلام في « قاطيفورياس »

---

( أ ) شيء : ع



### الفصل الثالث

فى

## بارير إرمينياس

Peri-Hermeneis

قال الشيخ : « اللفظ الذى يقع على أشياء كثيرة . إما أن يقع بمعنى واحد على السواء وقوع الحيوان على الإنسان والفرس ويسمى متواطفاً . وإما أن يقع بمرنان متباينة وقوع العين على الدنار والبصر ، ويسمى مشتركاً . وإما أن يقع بمعنى واحد ، لا على السواء ويسمى مشككاً ، وقوع الموجود على الجوهر والمرض »

التفسير : التقسيم الصحيح أن يقال : المنطوق به إما أن يكون لفظاً واحداً ، أو اللفظ كثيرة . أما القسم الأول فإما أن يلى معنى واحداً أو معانى مختلفة . فإن انفاد معنى واحداً ، فذلك المعنى الواحد إما أن يكون معنى يمتنع كونه مشتركاً فيه بين كثيرين — وهو الاسم العلم — أو لا يمتنع كونه مشتركاً بين كثيرين . وحينئذ إما أن يكون حصول ذلك المفهوم فى تلك الصور بالسواء ، أو لا يكون . والأول هو اللفظ المتواطىء . كوقوع لفظ الإنسان على جميع الأشخاص الإنسانية ، أو لا بالسواء . وهو كوقوع لفظ الموجود على الجوهر والمرض ، فإن الجوهر أولى بالموجودية منه بالمرض . وهو المشكك . وإما أن كان اللفظ الواحد يفيد معانى كثيرة ، فهذا هو اللفظ المشترك . هذا كله إذا كان المنطوق به لفظاً واحداً .

إما إذا كان المنطوق به اللفظ كثيرة . فمدلول كل واحد منها إما أن يكون شيئاً واحداً ، أو أشياء كثيرة . والأول هو الألفاظ المترادفة والثانى هو الألفاظ المتباينة .

فهذا هو التقسيم الصحيح فى هذا الباب .

و « الشيخ » ذكر من جملة هذه الأقسام أمورا ثلاثة فقط : الألفاظ المتواطئة ، والألفاظ المشككة ، والألفاظ المشتركة . ويشبه أن يقال : انها اقتصر على ذكر هذه الثلاثة فقط ، لأن المنطقيين محتاجون الى معرفة الفرق بين الاسم المتواطىء وبين الاسم المشترك . فان اللفظ اذا كان متواطئا أمكن تحديد مسماه بحد واحد ، واذا حكم عليه بحكم واحد كانت القضية واحدة . وبه تتم معرفة النقيض والعكس ، وبه يتم أمر القياسات . واذا كان اللفظ مشتركا اختلفت هذه الأمور . فاما البحث عن الألفاظ المترادفة والمتباينة ، فانها ينتفع به فى صناعة اللغة ، وفى أبواب الفصاحة ، والبحث العلمى قليل التعلق بها ، فلهذا السبب اقتصر « الشيخ » على ذكر هذه الأقسام الثلاثة . وأقول : ان الأظهر أن « الشيخ » ذكر المتواطىء أولا ، ثم ذكر عقبيه المشكك ، ثم ذكر المشترك . وذلك لأن المجانسة بين المتواطىء وبين المشكك أكثر ، فان مفهوم اللفظ اما أن يكون واحدا أو كثيرا ، فان كان واحدا فنحصل ذلك المفهوم الواحد فى المواضيع الكثيرة ان كان بالسوية فهو المتواطىء ، أولا بالسوية فهو المشكك . فالمتواطىء والمشكك نوعان تحت جنس واحد قريب . وهو أن يكون مفهوم اللفظ واحدا . واذا كان كذلك فالأغلب على الظن أن تقديم المشترك على المشكك كان من تحريف الناسخ . وأن « الشيخ » ذكر المتواطىء أولا ، والمشكك ثانيا ، والمشارك ثالثا .

\*\*\*

قال الشيخ : « الاسم : اظ مفرد يدل على معنى ( من غير دلالة على زمانه ( ٢ ) ) المحصل . والكلمة وهى الفعل : لفظ مفرد يدل على معنى ، وعلى زمانه . كقولنا : مضى »

التفسير : اللفظ المفرد اما أن يكون مفهومه مستقبلا بان يخبر به

( ٢ ) ساقطة من عيون الحكمة .

أولا يكون . مثال الأول : أن الفائل اذا قال : من هذا الرجل ؟ ماذا قيل : زيد ، تحصل الفائدة ، وان قيل : أى شيء فعل فلان ؟ فقول : ضرب أو قتل ، فانه تحصل الفائدة . أما اذا قيل : فى أو على ، فانه لا تحصل فائدة . واذا عرفت هذا فنقول : الذى لا يصح أن يخبر به البتة هو الحرف . والذى يصح أن يخبر به على قسمين : فانه إما أن يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين الذى لذلك المعنى وهو الفعل ، أو لا يدل . وهو الاسم . والمذكور فى هذا الكتاب هو الاسم . أما الحرف فغير مذكور . ولعله سقط من قلم الناسخ .



### قال الشيخ : « القول كل لفظ مركب »

التفسير : اعلم : أن التركيب يقع على وجوه . وذلك لأن الحاجة إلى القول هى دلالة المخاطب على ما فى نفس المخاطب . والدلالة إما أن تراد لذاتها ، أو لشيء آخر يتوقع أن يكون من جهة المخاطب . والتي تراد لذاتها هى الاخبار ، إما على وجهه ، أو محرفا عنه إلى صيغة التثنية والتعجب ، أو غير ذلك . فما هو فى قوة الاخبار ، انك اذا قلت : بيتك ثابتي ، استشعر من هذا : انك تريد لاتبانه ، والذى يراد لشيء يتوقع كونه من المخاطب ، فاما أن يكون ذلك دلالة أو فعلا غير الدلالة فان اردت الدلالة فتكون المخاطبة استفهاما ، وإن أريد عمل من الأعمال غير الدلالة ، فهو من المساوى : التباس ، ومن الأعلى للأننى : أمر ونهى ، ومن الأدنى للأننى : دعاء . هذا ما ذكره « الشيخ » فى « الشفاء » ولذا فيه بحث مستقصى ذكرناه فى كتاب « الهدى »



قال الشيخ : « القول المجازم ما احتل أن يصدق به أو يكذب . وهو القضية »

التفسير : هذا التعريف يقتضى تعريف الشيء ، بما لا يعرف

إلا به .

أما الأول فلأن التصديق بالشئ والتكذيب به عبارة عن الإخبار به  
كون ذلك الشئ صدقا أو كذبا ، فصار تقدير هذا الكلام : الخبر ما يمكن  
الإخبار عنه بأنه صدق أو كذب . وأما الثانى : فلأن التصديق والكذب نوعان  
للخبر . والنوع لا يمكن تمرينه الا بالجنس . فالصدق والكذب لا يمكن  
تمرينهما الا بالخبر ، فإذا عرفنا الخبر بهما . لزم الدور . وهو محال .

والمختار عندنا : ان ماهية الخبر غنية عن التمرين . وبرهانه : ان  
كل واحد يحكم بأنه موجود ، وليس بمعنوم ، حكما بالبديهة . وإذا كان  
تصور هذا الخبر الخاص بديها ، وجب أن يكون تصور هذا الخبر ، أولى  
أن يكون بديها .



قال الشيخ : « القضية الحيلية هى التى يحكم فيها بوجود شئ »  
هو المحمول لشئ هو الموضوع ، أو بمعناه (٣) كقولنا : زيد كاتب ،  
زيد ليس بكاتب . والأول يسمى إيجابا والثانى يسمى سلبا »

التفسير : فيه مسائل :

**المسألة الأولى :** الحمل قسيمان : حمل مواطاة . كقولنا : المتحرك  
جسم . وحمل اشتقاق كقولنا الجسم متحرك . أما حمل المواطاة فليس  
معناه أن المحمول يحكم بوجوده للموضوع . بل لا نقول : الجسم حصل  
للمتحرك . وذلك لأن المتحرك شئ ما له الحركة . وذلك الشئ لم يحصل  
له الجسم ، بل هو عين الجسم ، فكان قوله : « القضية الحيلية هى

التى حكم فيها بوجود شئ هو المحمول ، لشئ هو الموضوع » لا يصدق  
فى هذا القسم من الحمل .

**المسألة الثانية :** قوله : « القضية الحيلية هى التى يحكم فيها بوجود  
شئ لشئ » أعم من قولنا هى التى حكم فيها بوجود الشئ لشئ آخر .

(٣) له : ع



ولأجل هذه الدقيقة دخل تحت هذا التعريف ، الحكم بوجود الشيء فى نفسه ، والحكم بوجود شيء آخر له .

المسألة الثالثة : السلب رفع الحمل . ورفع الحمل لا يكون حملا ، بل السالبة انما تسمى حملة لكونها محتيلة للحمل ، لا لأجل حصول الحمل .

\*\*\*

قال الشيخ : « القضية الشرطية ( المتصلة ) (٤) هى التى يحكم فيها بتلو قضية ، يسمى تاليا لقضية أخرى يسمى مقدما ، أولا بتلوها (٥) والأول هو الإيجاب ( كتقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ) (٦) والثانى السلب (٧) »

التفسير : ههنا سؤالان :

السؤال الأول : الحكم على الشيء بالشيء يعتمد على كون المحكوم عليه باقيا حال حصول ذلك الحكم . وكون المحكوم به باقيا حال حصول ذلك الحكم ، فلو كان المحكوم عليه بكونه مقدما والمحكوم به بكونه تاليا هو القضية من حيث انها قضية ، لوجب أن تكون القضية من حيث انها قضية باقية حال ما جعلت مقدما أو تاليا . ومعلوم أنه ليس كذلك .

أما أولا فلأنهم نصوا فى كتبهم على أنه عند دخول حرف الشرط على القضية ، فانها لا تبقى قضية . وعند دخول حرف الجزاء على الأخرى ، فانها ما بقيت قضية .

---

(٤) المتصلة : من ع

(٥) أو لا تلوه : ع

(٦) زيادة من ع

(٧) هو السلب : ع

**وأما ثانياً :** فلأن شرط كون القضية قضية ، كونها محتملة للتصديق والتكذيب . ومعلوم أن المقدم وحده مع دخول حرف الشرط عليه ، والتالى وحده مع دخول حرف الجزاء عليه ، لا يقبل التصديق والتكذيب . فثبت : أن المحكوم عليه بكونه مستلزماً لشيء ، والمحكوم عليه بكونه لازماً ، ليس هو القضية ، بل المراد من قولنا : أن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، هو أن طلوع الشمس يستلزم وجود النهار . وإذا عبرنا عن القضية الشرطية بهذه العبارة ، صارت حملية . فثبت : أنه لا فرق بين القضية الحملية وبين القضية الشرطية إلا فى محض العبارة .

**السؤال الثانى :** انا اذا قلنا : القضية الفلانية لازمة للقضية الفلانية الأخرى ، فهذه القضية حملية بالاتفاق ، مع انا حكما فيها بملازمة قضية لقضية أخرى

فان قالوا : هذا انها يلزم لو انه قال : القضيب ، شرطية هى التى حكم فيها بلزوم قضية لقضية أخرى . وهو لم يقل هذا . بل قال : هى التى حكم فيها بطلو قضية تسمى تاليا لقضية أخرى ، تسمى مقدما . ويكون الملزوم يسمى بالمقدم ، ويكون اللازم يسمى بالتالى ، انها يكون اذا كان ذلك الملزوم وذلك اللازم جزءا من القضية الشرطية . ونقول حينئذ : لا يمكن تعريف كون المقدم مقدما وكون التالى تاليا إلا بالشرطية . فاذا عرفنا الشرطية بها ، لزم الدور . وهو باطل .

\*\*\*

قال الشيخ : « الشرطية المنفصلة » الى « كم فيها بلكافؤ قضيلتين بالمعاد أو سلب ذلك . مثال الأول : اما ان يتردد لى لعدد زوجا واما ان يكون فردا . مثال الثانى : ليس اها أن يكون هنا ( العدد ) ( ٨ ) زوجا واما ان يكون اثنين ( ٩ ) »

(٨) العدد : سقط ع

(٩) اثنين : ص — فردا : ع

التفسير : هذا الكلام معترض عليه من وجوه :

**الأول :** انه ليس كل قضية حكم فيها بتكافؤ قضيتين في العناد : هي منفصلة . الا ترى انا نقول : كون العدد زوجا ينأى كون العدد فردا . وهذه قضية حملية ، مع انا حكمنا فيها بالتعاند والتكافؤ . وايضا : اذا قلنا : ليس البتة اذا كان العدد فردا كان منقسما بهتساويين . او قلنا : كلما كان العدد فردا ، فهو غير منقسم بهتساويين . فقد حكمنا فيه بالتكافؤ ، مع انها ليست شرطية منفصلة بل متصلة .

**الوجه (١٠) الثاني :** ان المنفصلة الحقيقية كقولنا : هذا العدد اما أن يكون زوجا او فردا ، لا يكتفى في كونها منفصلة حقيقية ، حصول الحكم بوقوع التعاند بين أجزائها . لانا اذا قلنا : هذا الجسم اما أن يكون حجرا أو شجرا ، فقد حكمنا فيه بوقوع التعاند بين أجزائه ، مع انها ليست منفصلة حقيقية ، بل الشرط في كونها منفصلة حقيقية أن تكون أجزاؤها متمتعة الاجتماع ، متمتعة الارتفاع . فهذا الشرط لابد من رعايته ليحصل الانفصال الحقيقي .

**الوجه الثالث :** انه لا معنى لقولنا : اما أن يكون العدد زوجا واما أن يكون فردا ، الا ان الزوجية والفردية لا يجتمعان ولا يرتفعان . واذا كان كذلك فحينئذ يرجع حاصل هذه القضية الى انا وضعنا لمجموع قضيتين حيليتين هذه العبارة الخصوصية . فان كان التفاوت ليس الا (فى) هذا القدر فهو ضعيف . لأن التفاوت في عبارات المحضة غير ملتفت اليه ، وان كان في أمر معقول حقيقى ، فلا بد من الإشارة اليه . والقوم ما ذكروا ذلك البتة .



---

(١٠) السؤال : ص

## قال الشيخ : « القضايا الجمالية ثمان »

ثم أخذ يذكرها مع أمثالها (١١)

التفسير : موضوع القضية إما أن يكون شخصا أو كليا .  
وبتقدير كونه كليا . فلما أن لا يبين فيه كمية الحكم ، وإما أن يبين أن  
الحكم ثابت في كل أفرادها ، وإما أن يبين أن الحكم ثابت في بعض أفرادها .  
فهذه أربعة . وكل واحد منها ، إما أن يحكم عليه بالاجب أو بالسلب .  
فالمجموع ثمانية .

**مثال الشخصية الموجبة :** قولنا : زيد كاتب . **ومثال الشخصية**  
**السالبة :** قولنا : زيد ليس بكاتب . **ومثال المهمة الموجبة :** قولنا :  
الإنسان كاتب . **ومثال المهمة السالبة :** قولنا : الإنسان ليس بكاتب .  
**ومثال الكلية الموجبة :** قولنا : كل إنسان كاتب . **ومثال الكلية السالبة :**  
لا شيء من الإنسان بكاتب . **ومثال الجزئية الموجبة :** قولنا بعض الناس  
كاتب . **ومثال الجزئية السالبة :** قولنا : ليس كل الناس بكاتب ، أو  
قولنا : بعض الناس ليس بكاتب ، أو قولنا : ليس بعض الناس بكاتب .  
بهذا هو الإشارة إلى حصر القضايا الجمالية في هذه الثمانية .

---

(١١) نص عيون الحكمة : « القضايا الجمالية ثمان : شخصية موجبة ،  
كتوك : زيد كاتب ، وشخصية سالبة ، كتوك : زيد ليس بكاتب — والموضوع  
فيها جميعا لفظ جزئي — ومهمة موجبة كتوك : « أن الإنسان لفي خسر »  
( المص ٢ ) ومهمة سالبة ، كتوك : الإنسان ليس في خسر — والموضوع  
في كليهما كلي ، وتقدير الحكم عليه : مهمل ، ومحصورة كلية موجبة .  
كتوك : كل إنسان حيوان ، ومحصورة كلية سالبة ، كتوك : ليس  
ولا واحد من الناس بحجر . وجزئية موجبة ، كتوك : بعض الناس  
كاتب . وجزئية سالبة ، كتوك : ليس كل إنسان بكاتب ، وبعض الناس  
ليس بكاتب — فان كليهما تسلبان عن البعض ، ويجوز أن يكون في  
البعض ايجاب —

وهنا مسائل :

**المسألة الأولى :** كل قضية موجبة فلها أجزاء ثلاثة : ذات الموضوع ، وذات المحول ، والنسبة المخصوصة الحاصلة بينهما . يكون أحدهما موضوعا للآخر ، ويكون ذلك الآخر محولا عليه . والدليل عليه : أنا إذا قلنا : السماء كرة . فالمعقول من « السماء » أمر ، والمعقول من « الكرة » أمر آخر ، والمعقول من كون السماء موصوفة بأنها كرة أمر ثالث . بدليل : أنه يصح تعقل السماء وماهية الكرة مع الذهول عن كون السماء موصوفة بأنها كرة . والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم .

**وأيضا :** فالثبت إذا اثبت أن السماء كرة . فاثباته متوجه الى هذه النسبة ، والمبطل إذا أبطل أن السماء كرة ، فابطاله متوجه الى هذه النسبة . فثبت : أن هذه النسبة مفهوم ثالث مغاير لذات الموضوع ولذات المحول . فما قولنا : الجسم له سواد . فالجسم هو الموضوع ، والسواد في الحقيقة هو المحول . وقولنا له : هو الصفة الدالة على هذه النسبة المخصوصة . وقد يجيء في كلام « الشيخ » أن السواد ليس بمحول ، بل المحول هو الأسود . وهذا عندى ضعيف . لأن ههنا ذاتا قائله بالنفس وصفة قائمة بتلك الذات ، وكون تلك الذات موصوفة بتلك الصفة ، فالمحول هو هذه الموصوفية . أما الصفة فليست الا السواد والبياض .

وإذا عرفت هذا فنقول : ان كان المراد من المحول ما ذكرناه ، كانت النسبة خارجة عن المسعى ، وحينئذ يحتاج الى لفظة ثالثة دالة على النسبة ، وأما اذا كان المراد من المحول ما ذكره « الشيخ » كانت النسبة المخصوصة أحد جزئي المعنى المفهوم من المحول . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ يمتنع افراد هذه النسبة بلفظة ثالثة زائدة . فلا يصح أن يقال : زيد هو كاتب . لأن لفظ الكاتب دل بالتضمن على تلك النسبة . مكان امراده بلفظة أخرى تكريرا محضا .

**المسألة الثانية :** انه ليس كل قضية ورد فيها لفظ السلب كانت سالبة ، بل نقول : القضية إما أن تكون ثلاثية أو ثنائية .

**فان كانت ثلاثية . ينظر .** فان كان حرف الربط متقدما على حرف السلب كانت القضية موجبة معدولة . كتولنا زيد هو ليس ببصير . وذلك لأن الربط الموجب جعل ذلك الموصوف موصوفا بذلك السلب . وإما ان كان حرف الربط متاخرا عن حرف السلب ، كانت القضية سالبة . كتولنا : زيد ليس هو ببصير . وذلك لأن حرف السلب رفع ذلك الربط وازاله .

**نظهر بها ذكرنا :** الفرق بين السالبة البسيطة ، وبين الموجبة المعدولة . وهذا الفرق من المهمات (١٢) لأننا نقول : ان الشرط في انتاج الشكل الأول كونه صفرا موجبة . ثم ان الانتاج يحصل مع الصفري الموجبة المعدولة من السالبة البسيطة . ولولا الفرق بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة ، والا لم يتم هذا الكلام .

**وأما ان كانت القضية ثنائية .** لم تتميز السالبة البسيطة عن الموجبة المعدولة الا بـ ( احدى ) طريقتين : إما بالنسبة او بتخصيص (١٣) بعض الألفاظ بالسلب والبعض الآخر بالمعدول .

**المسألة الثالثة :** المهمة في قوة الجزئية . فاذا قلت : الانسان ضاحك . فهذا الكلام لا يصحق الا اذا كان انسان واحد موصوفا بالضحك في وقت من الأوقات . لأن السلب العام الدائم ينأى اصل الإيجاب ، ولا يتوقف صدقه على كون الكل موصوفا بذلك . فلا جرم أخذوا الضروري وطرحوا ما لا ضرورة فيه . فقالوا : المهمل في قوة الجزئي .

**المسألة الرابعة :** المرجبة الكلية كتولنا : كل ج ب . لها شرائط بحسب موضوعها ، وشرائط بحسب محمولها .

**ولنذكر الآن الشرائط المعتبرة في جانب الموضوع . وهي ستة :**

---

(١٢) لأننا نقولنا الشرط : هو  
(١٣) عبارة الأصل : المعدولة الا بالطريقتين إما بالنسبة او بالتخصيص

**الأول :** انا اذا قلنا : كل ج ب . فلا نعلم به الجيم المكلى ، ولا كل الجيمات ، من حيث هو كل ، بل المراد : كل واحد واحد من الجيمات . وقد سبق الفرق بين هذه المفهومات الثلاثة فى باب المكلى والجزئى .

**الثانى :** انا اذا قلنا : كل ج . فلا نعلم به الشئ الذى حقيقته أنه ج . ولا نعلم به الشئ الذى يكون موصوفا بأنه ج . بل نعلم به الشئ الذى يصدق عليه أنه ج . سواء كانت حقيقته أنه ج . أو كان شيئا موصوفا بأنه ج .

واعلم : انا اذا قلنا : المراد من قولنا كل ج أى كل ما كان موصوفا بأنه ج . لزم التسلسل . وذلك لأننا اذا سمينا ذلك الشئ الموصوف بالجيمية باسم ، وليكن هو د . فاذا قلنا : وكل د . عينا به أيضا : ما يكون موصوفا بأنه د . والكلام فيه كما تقدم ، فيلزم أن يكون كل شئ موصوفا ، لشيء آخر ، لا الى نهاية . وهو محال .

وأما ان قلنا : المراد من قولنا كل ج . أى كل ما كانت حقيقته وماهية أنه ج . لزمنا أن لا نعتقد القياس المنتج البتة . لأننا اذا قلنا : كل ج ب . وكل ب أ . فقولنا فى الكبرى : وكل ب أ وجب أن يكون معناه : وكل ما كان موصوفاً بأنه ب . فانه محكوم عليه بأنه أ . حتى يتدرج الأصفر تحت هذا الحكم . اذ لو لم يكن المراد ذلك ، بل كان المراد نفس كونه ب محكوم عليه بالألف ، لم يلزم به اندراج الأصفر فى هذا الحكم ، فلم يلزم ثبوت الأكبر للأصفر .

فأما اذا قلنا : المراد من قولنا : كل ج هو أن كل شئ صدق عليه أنه ج سواء كانت حقيقته أنه ج أو كان أمراً موصوفاً بأنه ج فعلى هذا التفسير تزول كل تلك الإشكالات .

**الشرط الثالث :** اذا قلنا : كل ج فلا نعلم به ما يكون ج دائماً أو وقتاً ما ، أو بحسب شرط ما . وذلك لأن الذى صدق عليه أنه ج أهم من الذى صدق عليه أنه ج دائماً ، أو لا دائماً ، أو بحسب وقت ، أو بحسب شرط . هذا هو المذكور فى الكتب .

**واقائل أن يقول :** أنا إذا أردنا أن نأخذ الوصف الذى جعلنا الموضوع معه موضوعا على سبيل الإطلاق العام ، وجب أن نأخذ على هذا الوجه . إلا أن ذلك غير واجب . فإن لنا أن نقول : كل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى على سبيل الضرورة . فهو كذا . وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى بدون خال من الضرورة . فهو كذا . وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى ، مع شرط اللادوام . فهو كذا .

**وبالجملة :** فجميع الجهات التى نعتبرها فى كيفية ثبوت المحمول للموضوع ، يمكن أيضا اعتبارها بالوصف الذى جعل الموضوع معه موضوعا . وإذا اعتبرنا هذه الجهات فى وصف الموضوع وفى إثبات المحمول له ، ثم ركبنا البعض مع البعض ، كثرت القضايا كثيرة عظيمة .

**الشرط الرابع :** قالوا : إذا قلنا : كل ج فلا نعلم به ما يكون موصوفا بأنه ج فى الخارج ، إذ لو كان المراد ذلك ، لكننا إذا قررنا موت الأفراس بالكلية ، حتى لم يبق فرس أصلا ، فحينئذ وجب أن يكذب قولنا : كل فرس حيوان . قالوا : بل المراد من قولنا : كل ج ما يكون جيبا بحسب المفروض العقل .

**واقول :** هذا الكلام محتاج الى مزيد تفسير وتلخيص ، وتحقيقه : أنه قد يراد بالجميع ما يكون جيبا فى الأعيان ، وقد يراد به الأثر الذى لو وجد فى الأعيان لكان جيبا . فإن عنيينا بقولنا : كل ج المفهوم الأول ، نعلم موت الأفراس بالكلية ، لا يصح أن كل فرس حيوان ، أما لو عنيينا المعنى الثانى ، صدق قولنا : كل فرس حيوان ، سواء حصل الفرس فى الوجود الخارجى ، أو لم يحصل .

**الشرط الخامس :** زعم « الشيخ أبو نصر الفارابى » أن قولنا : كل ج أى كل ما لا يمتنع أن يكون ج وإنما اختار هذا التفسير حتى يصير القياس المركب من المقدمتين المكنيتين قياسا بينا . مثل قولنا : كل ج يمكن أن يكون ب ثم قلنا : وكل ب على أن يكون أ . فهذا ينتج انتاجا بينا : أن كل ج يمكن أن يكون أ . لأن الصغرى دلت على أن الأصغر ممكن الاتصاف بالوسط .



ثم اذا قلنا : وكل أوسط فانه يمكن أن يكون ، وموصوفاً بالأكبر ،  
وعزينا به : كل ما يمكن أن يكون موصوفاً بالأوسط ، فانه يمكن أن يكون  
موصوفاً بالأكبر ، فحينئذ يدخل الأصغر تحت الأوسط دخولا بيّنا ، ويكون  
القياس كاملا .

وأما « الشيخ أبو علي » فانه قال : اذا قلنا : كل ج فالشرط فيه  
أن يكون ج بالفعل ، ولو في وقت واحد ، فان لم يكن كذلك ، فانه لا يصدق  
عليه أنه ج .

وأما القياس المؤلف من مقدمتين مركبتين ، فانه وان لم يمكن بيانه بالطريق  
الذى ذكره « الشيخ أبو نصر » فان له ثبوت بطرق أخرى .

**الشرط السادس :** اذا قلنا : كل ج فيحتمل أن يكون المراد كل ما يصنع  
عليه أنه ج سواء كان كونه ج أو قبله أو بعده ، ويحتمل أن يكون المراد :  
كل ما يصدق أنه ج حال كونه ج والفرق بين الوجهين : أن على التقدير  
الأول يصح أن يقال : كل نائم مستيقظ ، وعلى الثاني لا يصح ذلك .  
فهذا جملة الكلام في شرائط الموضوع .

## المسألة الخامسة

في

### بيان الاحوال المعتبرة في جانب المحمول

اعلم (١) : أن ثبوت المحمول للموضوع ، اما أن يكون على سبيل  
الوجوب ، أو على سبيل الامتناع ، أو على سبيل الإمكان . وهو أن  
لا يكون واجب الثبوت لذلك الموضوع ، ولا واجب العدم له . والأول  
هو الواجب ، والثاني هو الممتنع ، والثالث هو الممكن .  
ثم ان الممكن بحسب الذات قد يكون دائماً الثبوت ، وقد يكون

---

(١) المؤلف عمل عنواناً للمسألة الخامسة وترك المسائل السابقة  
بلا عنوان . ولكثرة مسائله هنا ، لم تعمل عناوين .

أكثرى الثبوت ، وقد يكون متساوى الثبوت ، وقد يكون أقلى الثبوت ،  
وقد يكون دائم العلم .

**المسألة السادسة :** المنطقيون سموا الوجوب والامتناع والامكان  
بالجهات . وتحقيق الكلام فيه : أن هذه المفاهيم الثلاثة ليست ماهيات  
مستقلة بانفسها تائهة بذواتها . فإنا نعقل موجودا يكون فى نفسه سوادا  
أو بياضا أو حجرا أو مثلنا ، لكن لا نعقل موجودا يكون فى نفسه مجرد  
أنه وجوب أو امتناع أو إمكان . والعلم بذلك بديهى . وإذا عرفت هذا  
فنقول : أنا إذا استندنا أبرا الى أمر بالنفى أو بالاثبات ، فأحد الأمرين  
هو الموضوع والثانى هو المحول . وذلك الاستناد هو الارتباط . ثم إن  
ذلك الارتباط يجب أن يكون إما على سبيل الوجوب أو الامتناع أو الإمكان .  
وهذه المفاهيم الثلاثة صفات لذلك الارتباط ، وكيفية من كيفياته ، ونعت  
من نعوته . وهذا هو المراد من قولنا : أن هذه المعاني جهات للتغايا .

**المسألة السابعة :** ضرورة الإيجاب وضرورة السلب مشتركتان فى  
مسمى الضرورة . والأحكام المذكورة للضرورة تكون حاصلة فى كل واحد  
من هذين القسمين . فنقول : لكل شيء ضرورتان : أحدهما : المتقدمة  
بالرتبة على الوجود . والثانية : المتأخرة بالمرتبة عن الوجود .

**أما القسم الأول :** فنقول : كل محول حصل لموضوع ، فإن ذلك  
الحصول يجب أن يكون مسبوقا بالضرورة . فإنه ثبت فى الحكمة : أن  
الشيء ما لم يجب لم يوجد . فنقول : مقتضى لتلك الضرورة : إما ذات  
الموضوع ، أو صفة من الصفات القائمة به ، أو وقت من أوقات وجوده ،  
أو قسم رابع مغاير لهذه الأقسام الثلاثة . أما القسم الأول : فهو أن تكون  
ذات الموضوع علة لتكون ذلك المحول ضرورى الثبوت له — وهذه هى الضرورة  
الذاتية الحقيقية — ويجب أن نعلم أن كل ما كان ضروريا بهذا التفسير ،  
فإنه يكون دائما . ولا ينمكس . ثم نقول : تلك الذات إن كانت واجبة التحقق  
أزلا وأبدا ، كان ذلك المحول كذلك ، وإن لم يكن كان المحول واجب  
الثبوت للموضوع فى جميع زمان وجوده . كقولنا : الجسم يجب أن  
يكون حاصلًا فى الحيز . وأما القسم الثانى : وهو أن يكون مقتضى لتلك

الضرورة صفة قائمة بذات ذلك الموضوع . فهنا إما أن تكون هذه الصفة واجبة الثبوت لتلك الذات أو لا تكون . فإن كان الأول فلك الصفة واجبة الثبوت لتلك الذات دائما . فالضروري للشيء ، يجب أن يكون ضروريا لذلك الشيء . وإن كان الثانى وهو أن لا تكون تلك الصفة ضرورية الثبوت لتلك الذات . فهنا لا يعرف أن ذلك المحمول ضرورى الثبوت لتلك الذات أم لا . وذلك لأننا لما حكمنا أن تلك الصفة لما كانت مستلزما لذلك المحمول فكان التقدير أن يقال : كلها حصلت هذه الصفة لهذه الذات ، فانه يجب حصول المحمول الفلانى لهذه الذات . وإن قلنا : لكن تلك الصفة حصلت لهذه الذات . فهذا ينتج : أن ذلك المحمول حاصل لتلك الذات ، لأن استثناء عين المقدم ينتج عين القالى . أما اذا قلنا : لكن هذه الصفة ما حصلت لهذه الذات ، لم ينتج شيئا ، لأن استثناء نقيض المقدم ، لا ينتج شيئا بل لو زدنا فى هذه القضية شرطا آخر ، وهو أن نقول : كلها كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية ، فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلانى ، وكلما زالت هذه الصفة ، فانه لا يبقى وجوب حصول ذلك المحمول لتلك الذات . ففى هذه الصورة اذا زالت الصفة ، وجب الحكم بزوال ضرورة ذلك المحمول .

واذا عرفت هذا فنقول : اذا قلنا : كلها كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلانى . واقتصرتنا على هذا القدر ، فهذه القضية نسميها بالشرطة العامة . أما اذا قلنا : كلها كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية ، فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلانى لا دائما ، بل مادامت الصفة تكون موجودة . فهذه القضية نسميها بالشرطة الخاصة . وأما القسم الثالث : وهو أن يكون المقتضى لضرورة ثبوت المحمول للموضوع هو وقت مخصوص من أوقات دوام ذات الموضوع . وذلك الوقت أن كان معينا فهو كقولنا : بالضرورة القبر منخسف فى وقت معين ، وإن كان غير معين فهو كقولنا : بالضرورة الانسان متنفس . وأما القسم الرابع : وهو أن لا تحصل الضرورة لا بحسب الذات ولا بحسب وصف من أوصافها ولا فى شيء من أوقاتها . فهذا المحمول لا يكون ضروريا

أصلا ، إلا بحسب سبب منفصل عن الذات . ومثل هذا لا نسبته ضروريا ، ولكنه فى الحقيقة غير خال من الضرورة . لأنه لما ثبت فى الحكمة أن الشيء يجب أولا ، ثم يوجد ثانيا . فهذا الشيء لما وجد علمنا أنه كان قد وجب أولا عن سبب من خارج .

### هذا كله بيان أقسام الضرورة السابقة على الوجود .

وأما ( القسم الثانى . وهو ) الضرورة اللاحقة للوجود (١٤) المرتبة عليه : فهذا هو الذى يسمى ضروريا بحسب الحمول . وتحقيق القول فيه أن يقال : إن الشيء إما أن يكون موجودا أو معدوما . فإن كان موجودا فوجوده ينافى عدمه ، لأن الشيء الواحد فى الحال الواحد لا يكون موجودا ومعدوما معا . وإذا كان وجوده متافيا لعدمه ، كان أيضا متافيا لامكان عدمه . ومتنافاة إمكان المعدم هو ضرورة الوجود .

فثبت : أن كونه موجودا يقتضى أن يكون واجب الوجود ، وأن كان معدوما فعدمه ينافى وجوده ، فوجب أن يكون متافيا لإمكان وجوده ، فيقتضى وجوب عدمه . فثبت : أن كونه معدوما يقتضى أن يكون واجب المعدم . فظهر بهذا : صدق قولنا : « زيد » بالضرورة يبنى ، مادام يبنى . فهذا تحقيق الكلام فيه .

ومن البله المغفلين من قال : قول القائل : زيد بالضرورة يبنى مادام يبنى ، من باب إيضاح الواضحات . ومثل هذا لا يليق ذكره بالمقلد ، وبإيداعه فى الكتب . وزعم : أن هذا يجرى مجرى العبث العظيم .

واعلم : أنه ليس المقصود من ذكر هذا المعنى تعريف أن الأمر كذلك ، بل المقصود منه شيء آخر ، وهو أنه قد يقع الاشتباه فى شيء معين ، أنه هل هو ضرورى الثبوت أم لا ؟ فبعضهم ينفى كونه ضرورى الثبوت بحسب الضرورة السابقة ، وآخر يثبت كونه ضرورى الثبوت بحسب الضرورة اللاحقة ، وحينئذ يشهد الخصام ويقوى النزاع . وأما من كان

عارفا بالفرق بين هذين النوعين من الضروري ، فانه لا يشتبه عليه ذلك ومثاله : اننا اذا اثبتنا بالبرهان أن العالم ممكن الوجود لذاته ، فربما قال السائل : هذا محال . لأن العالم ان كان موجودا فهو حال وجوده يكون واجب الوجود ، وواجب الوجود لا يكون ممكن الوجود . وان كان معدوما فهو حال عدمه يكون ممتنع الوجود ، وممتنع الوجود لا يكون ممكن الوجود . فانما كان لا حال له سوى الوجود والعدم ، وبين أن كل واحد منهما ينافى كونه ممكنا ، ثبت : أن القول بالإمكان محال .

فنجيبه : بأن الذى ادعيناه ( هو ) نفى الوجوب السابق على الوجود الذى ادعيناه ( وهو ) اثبات الوجود المتأخر عن الوجود المرتب عليه . ولا منافاة بين البابين . ولولا حصول العلم بالفرق بين الوجوب السابق والوجوب اللاحق ، والا لما أمكن دفع هذه العقدة .

**المسألة الثامنة :** الإمكان قد تعنى به سلب الضرورة عن أحد الطرفين . فان سلبنا الضرورة عن طرف العدم ، عبرنا عنه بقولنا : يمكن أن يكون ، بمعنى : انه لا يمتنع وجوده . وحينئذ يدخل فيه الواجب لذاته . وان سلبنا الضرورة عن طرف الوجود ، عبرنا عنه بقولنا : يمكن أن لا يكون ، بمعنى أنه لا يمتنع عدمه وحينئذ يدخل فيه الممتنع لذاته .

**وهنا حقيقة :** وهى أنه لا يلزم من صدق قولنا : يمكن أن يكون — بهذا التفسير — صدق قولنا : يمكن أن لا يكون — بهذا التفسير — وذلك ظاهر عند التأمل . وهذا المعنى هو المسمى بالإمكان العام . وقد نعنى به سلب الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات فيكون معنى قولنا : يمكن أن يكون وأن لا يكون : هو أنه لا ضرورة بحسب الذات لا فى الوجود ولا فى العدم . ولكن تدخل فيه الضرورة بحسب الوصف وبحسب الوقت . وهذا المعنى هو المسمى بالإمكان الخاص . وقد نعنى به سلب الضرورة بحسب الذات وبحسب الوقت . وهذا هو المسمى بالممكن الأخص .

واعلم : أن من وقف على هذه المقدمات الثلاث ، علم بالضرورة : أن هذا الثالث أخص من الثانى ، وأن الثانى أخص من الأول .

واعلم : أن قوما عظماء لم يعرفوا الفرق بين الضرورة المسابقة والضرورة اللاحقة ، ثم انهم علموا : أن الشيء أن كان موجودا فهو حال وجوده يكون واجب الوجود — وما يكون واجبا لا يكون ممكنا — وإن كان معدوما فهو حال عدمه يكون واجب العدم . وما يكون واجب العدم ، لا يكون ممكن الوجود . وعند هذا قالوا : الشيء بالنسبة الى الزمان الحاضر ، يمنع أن يكون ممكن الوجود أو ممكن العدم ، بل هذا الامكان انما يحصل بالنسبة الى الزمان المستقبل . مثل أن يقال : هذا الشخص الذى هو الآن حيا ، يمكن أن يبقى فى الزمان الثانى حيا ، ويمكن أن لا يبقى حيا . وسموا هذا الامكان : الاستقبالى . وزعموا : أن الامكان لا يعقل ولا يتقرر الا على هذا الوجه .

**أما الحكماء .** فقد زعموا : أن الامكان الحالى معقول . والشبهة (١٥) المذكورة انما قويت بسبب الجهل بالفرق بين الضرورة المتقدمة على الحصول ، والضرورة المتأخرة عن الحصول . وأما الامكان بهذا الوجه فهو أيضا اعتبار صحيح .

ومن المعتل من قال : أن الامكان لا يعقل الا على الوجه الأول . وأما على الوجه الثانى فهو باطل ، لأن قولنا : أن هذا الشيء يمكن أن يتغير فى الزمان المستقبل ، إما أن يكون المراد منه : أنه فى الحال الحاضر ممكن أن يتغير فى الزمان المستقبل ، أو المراد منه : أنه اذا جاء ذلك الزمان المستقبل وحضر ، فإنه عند ذلك الحضور يمكن أن يتغير . فإن كان المراد هو الأول فهو محال ، لأن وقوع التغير فى المستقبل مشروط بحصول المستقبل . وحصول المستقبل فى الحال محال ، فيكون التغير الواقع فى المستقبل ممتنع الحصول فى الحال . واذا كان ذلك ممتنعا لم يكن ممكنا ، لأن الشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون ممكنا وممتنعا معا . وإن كان المراد هو الثانى فهو باطل ، لأن المستقبل اذا حضر صار حالا ، فلو امتنع حصول الامكان بالنسبة الى الحال ، لامتنع حصوله فى المستقبل بعد صيرورته حاضرا حال . وهذا ينافى هذا الموضع .

(١٥) الشبهة : من

**المسألة التاسعة : اعلم :** ان الضرورة والامكان قد يراد بهما اعتبار حال الشيء فى نفسه ، وقد يراد بهما اعتبار حال الشيء فى الذهن . اما الاول فهو أن يكون ذلك المحصول لذلك الموضوع واجب الثبوت فى نفسه من حيث هو هو ، مع قطع النظر عن العقول والافهام . واما الثانى فهو أن يكون المعبر كيفية حكم العقل بذلك . فان حكم حكما جزءا فذاك هو الضرورى بحسب الذهن ، وان توقف ولم يجزم بالحكم ، فذاك هو الممكن بحسب الذهن .

والفرق بين الأمرين : أن كون العالم قديما اما ان يكون مبتثقا فى نفس الأمر أو يكون واجبا فى نفس الأمر ، واما أن يكون جائزا فى نفس الأمر . وذلك باطل لان كون الشيء منتقلا من العدم الى الحدوث ومن الحدوث الى العدم أمر مبتنع فى نفسه . فثبت : أن اتصاف العالم بالعدم ليس على سبيل الامكان فى نفس الأمر المبتة . فالما فى الذهن فالامكان قائم . لأنه قبل قيام الدليل على أحد الطرفين يكون كل واحد منهما مجوزا . وهذا التجويز والامكان بحسب الذهن قائم . فثبت : ان الجواز والامكان بحسب الأمر ( فى ) نفسه غير حاصل . فثبت : أن الجواز والامكان بحسب الذهن والعقل حاصل ، فوجب القطع بأن الامكان فى نفس الأمر مغاير للامكان الذهني ، وان حاصل الأمر فى الجواز الذهني الشك والتوقف عن المحكم . واما الجواز بحسب الأمر : فهو جزم الذهن بأنه فى نفسه غير مبتنع أصلا . فثبت بما ذكرنا : أن الشيء قد يكون واجب الثبوت فى نفسه وان كان ممكنا بحسب الذهن . واما عكسه وهو أن يكون الشيء ممكنا فى نفسه وان كان واجب الثبوت فى الذهن ، فهذا أيضا كثير الوجود . وذلك أيضا يدل على الفرق المذكور .

### المسألة العاشرة

فى

اعتبار حال القضايا بحسب نسبة محمولاتها الى موضوعاتها

اعلم : انا قبل الخوض فى المقصود نقدم مقدماتين :  
المقدمة الاولى : ان القضية لا تكون قضية الا اذا ثبت محمولها الى

موضوعها ، أما بالإيجاب أو بالسلب . وهذا المقدر لابد منه لتصير القضية قضية . فاما بيان كيفية ذلك الثبوت والسلب ، اعنى بيان أن ذلك الثبوت ضرورى أو ممكن أو دائم أو مؤقت ، فذلك مما لا حاجة فى كون القضية قضية الى ذكرها .

**والمقدمة الثانية :** انك قد عرفت أن كل ضرورى فهو دائم . لكن ليس كل دائم ضرورى ، فانه قد يكون دائما لأجل وجود السبب المنفصل . وعلى هذا التقدير فيكون الضرورى أخص من الدائم فيكون اللادائم أخص من الضرورى لما ثبت أن نقيض الأخص ، أعم من نقيض الأعم .

**وإذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول :** إذا حكمنا بكون موضوع متصفا بحمول . فاما أن لا يذكر بعده كيفية ذلك الاتصاف أو بذكر . فان كان الأول فهو القضية المسماة بال مطلقة العامة . فان الثابت بالضرورة والثابت بالضرورة والثابت دائما والثابت لا دائما ، متشابهون فى أصل الثبوت . والحكم بأصل الثبوت لا يكون فيه دلالة على شئ من هذه القيود المخصوصة فيكون ذلك مطلقا عاما .

وأما أن ذكرنا فى القضية كيفية ذلك الثبوت . فتلك الكيفية إما الضرورة ، أو الإمكان ، أو الدوام ، أو اللادوام ، أو ما يتركب من بعض هذه الأقسام مع بعض .

**أما بيان أن تلك الكيفية هى الضرورة :** فان ذكرنا أن ثبوت هذا المحول لهذا الموضوع ضرورة حاصلة بسبب ذات الموضوع . فهذه القضية هى المسماة بالضرورة المطلقة وإن ذكرنا أن هذا المحول ضرورى الثبوت للموضوع بحسب الوصف الفلانى للموضوع ، فهى التى سميناهـا بالمشروطة العامة . وإن ذكرنا أن هذا المحول ضرورى الثبوت بحسب الوصف الفلانى ، وغير ضرورى الثبوت بحسب الذات . فهى التى سميناهـا بالمشروطة الخاصة . وإن ذكرنا أن هذا المحول ضرورى الثبوت بحسب وقت معين ، فهو الوقتى . وإن ذكرنا أن هذا المحول ضرورى الثبوت بحسب وقت غير معين ، فهو المنتشر .

وأما بيان أن تلك الكيفية هى الدوام : فان ذكرنا أن المحول دائم



بدوام ذات الموضوع ، فهذه القضية هي الدائمة . وأن ذكرنا أن المحول دائم بدوام الوصف الفلاني لذات الموضوع ، فهذه القضية هي العرفية العامة . وقد تسمى أيضا بالملقة المنعكسة ، سبب أن السالبة الكلية إذا كانت مطلقة عامة لم تنعكس ، أما إذا كانت في هذا الباب فانها تنعكس . وأن ذكرنا أن المحول يدوم بدوام الوصف الفلاني ، ولا يدوم بدوام ذات الموضوع ، فهي العرفية الخاصة .

**وأما بيان أن تلك الكيفية هي الامكان :** فهي إما بالامكان المسام أو الخاص ، أو الأخص ، أو الاستقبال .

**أما بيان أن تلك الكيفية هي الحصول بشرط اللازورية :** فهو أن يقال (١٦) : هذا الموضوع موصوف بهذا المحول بشرط أن لا يكون ضرورى الثبوت له . وعلى هذا التقدير فانه يدخل فيه غير الدائم والدائم للخالى عن الضرورة ونحن سميناه هذه القضية بالوجودية اللازورية .

**وأما بيان أن تلك الكيفية هي الحصول بشرط اللادوام :** فهو أن يقال : هذا الموضوع موصوف بهذا المحول بشرط أن لا يكون دائم الثبوت له . ونحن سميناه هذه القضية بالوجودية اللادائمة . ولا شك أنها أخص من الوجودية اللازورية .

**فمجموع القضايا المذكورة هنا هي هذه :** أ — الضرورية ب — المشروطة العامة ج — المشروطة الخاصة د — الوقتية ه — المنتشرة و — الدائمة ز — العرفية العامة ح — العرفية الخاصة ط — الوجودية اللازورية ي — الوجودية اللادائمة يا — الممكن العام يب — الممكن للخاص يج — الممكن الاستقبالي يد — المطلقة العامة .

---

(١٦) أن لا يقال : الأصل .

## المسألة الحادية عشرة

في

### بحث آخر يتعلق بالقضية الممكنة

اعلم : انا اذا قلنا ج يمكن ان يكون ب فالجيم هو الموضوع ، ثم بعد هذا نحن بالخيار ان شئنا جعلنا المحلول هو قولنا يمكن ان يكون ب . وان شئنا جعلنا المحلول هو الباء ، وجعلنا الامكان جهة لذلك الحمل . اما على التقدير الاول ، فهذه القضية تكون في الحقيقة مطلقة عامة . وذلك لانا حملنا هذا الامكان على هذا الموضوع ، وام نبين ان حمل هذا الامكان على ذلك الموضوع اهو بالامكان او بالوجوب ؟

وليس لقائل ان يقول : انا بمقولنا نعلم ان ثبوت الامكان للممكن لا يكون الا بالضرورة . وذلك لان العبرة في كون التضيي مطلقة وموجبة ، ان تكون الجهة مذكورة في اللفظ او غير مذكورة ، اذ لو كفى في كونها موجبة حصول تلك الكيفية في نفس الامر ، كانت كل قضية موجبة ، ولم يكن شيء منها مطلقا . واما على التقدير الثاني ، فان القضية الممكنة تصير وجودية لاضروية . وذلك لانا لما حكمنا بان هذا الامكان جهة الحمل ، الا انه نفس المحلول ، وجب وجود شيء آخر يكون هو المحلول ، فيصير تقدير قولك ج يمكن ان يكون ب هو ان الجيم موصوف بالباء ، مع نعت الامكان . ولا معنى للوجود اللا ضروري الا ذلك . فثبت : ان على التقديرين لا يبقى للقضية الممكنة مفهوم يتميز عن سائر القضايا

## المسألة الثانية عشرة

في

### بحث ثالث يتعلق بالامكان والوجوب

اعلم : انا اذا قلنا : بالضرورة كل ح ب فهذا يحتل وجهين : احدهما : ان تكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحلول لكل واحد من آحاد ذلك الموضوع .

**والثانى :** ان تكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل تلك  
الاحاد من حيث انه كل .

والفرق بين الهابين ظاهر ، وتقديره من وجهين :

**الاول :** ان الكل بما هو كل مغاير لكل واحد . فاذا كان كذلك لم  
يمكن الحكم على احدهما عن الحكم على الآخر . واقصى ما فى الباب :  
انه يلزم من صدق الحكم فى احدهما صدق الحكم فى الآخر ، الا ان هذا  
لا يمنع من وقوع التغاير فى الحكم .

**الثانى :** هو ان العلم الضرورة حاصل بانه لا يمتنع فى كل واحد  
واحد ، من الناس الموجودين أن ياكلوا وقت المغرب ، الخبز مع اللبن .  
فاما ان الكل من حيث انه كل ، هل يمكن ذلك فيه أم لا ؟ فهو محل الشك .  
والمعلوم مغاير للشكوك لا محالة .

**المسألة الثالثة عشرة :** اعلم : انه فرق بين قولنا : بالامكان ليس ،  
وبين قولنا : ليس بالامكان . فان الأول يفيد السلب مع حصول قيد  
الامكان . والثانى يفيد رفع الامكان . وكذلك فرق بين قولنا : بالوجوب  
ليس ، وليس بالوجوب فان الأول يفيد السلب مع حصول قيد الوجوب .  
والثانى يفيد رفع الوجوب . وهذا الفرق امر ظاهر جلى . و « الشيخ »  
كرره فى اكثر كتبه ، وبالحق فى التحرير عن اهماله .

ولقد رايت فى كتاب « المباحث » ان « بهينار » طلب منه دليلا على  
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فكتب اليه : « ان الشئ الواحد  
لم يصدر عنه ا اوبه لكن ا ليس ب . فيلزم ان يقال : صدر عنه ا ولم  
يصدر عنه ا . وذلك متناقض »

وقلت : هذا ليس بشئ ، لانه ان كان الالتزام هو الذى صدر عنه شئ .  
فقد صدر عنه ايضا ما ليس ذلك الشئ . فهذا حق . لكن لم قلت : انه باطل .  
فانه ليس النزاع الا فيه ؟ وان كان الالتزام هو الذى صدر عنه شئ ، ولم

يصدر عنه ذلك الشيء ، فلم قلتم : ان هذا لازم ؟ فان قلتم : لا صدق  
 ان الشيء الذى صدر عنه شيء صدر عنه ما ليس بذلك الشيء ، لزمه  
 ان يصدق ان الذى صدر عنه شيء لم يصدر عنه ذلك الشيء . فلم قلتم :  
 ان ذلك لازم ؟ والدليل عليه : انه ( لا ) لم يلزم من صدق قولنا : بالامكان  
 ليس ، صدق قولنا : ليس بالامكان . ولا من صدق قولنا : بالوجوب  
 ليس ، صدق قولنا : ليس بالوجوب . فكذا لا يلزم من صدق قولنا :  
 صدر عنه ما ليس كذا ، صدق قولنا : لم يصدر عنه كذا .

**المسألة الرابعة عشرة : قال قوم : ان القضية لا تصدق كلية الايجاب ،**  
 الا اذا صدقت دائمة الايجاب ، والا فليصدق السلب فى بعض الازمنة  
 لبعض الأفراد ، وحينئذ يصدق السلب الجزئى ، لكن صدق السلب الجزئى  
 ينافى صدق الايجاب الكلى ، بدليل : ان من ذكر ايجابا كلية فاراد آخر ان  
 يكذبه فيه ، فانه يذكر السلب الجزئى . فثبت : ان القضية لا تصدق كلية ،  
 الا اذا صدقت دائمة .

وقال الاكثرون : انا اذا قلنا : كل كذا كذا ، فمعناه : انه لا فرد  
 يصدق عليه اسم الموضوع الا وقد ثبت له ذلك المحمول ثبوتا غير متبين  
 انه من باب الدوام او اللادوام او الوجوب او الامكان . واذا كان الامر  
 كذلك ، ثبت : ان الكلية لا توجب الدوام . واعلم : ان هذا البحث  
 لفظى والتول الثانى اقرب .

**المسألة الخامسة عشرة : اتفقوا على ان الدوام فى الجزئيات قد**  
 يحصل بدون الضرورة ، اما فى الكليات فالمشهور ان الدوام فيها لا يحصل  
 الا مع الضرورة . وعذرى : ان ذلك غير لازم . والدليل عليه : ان جميع  
 افراد النوع الواحد ، يجب ان يكون حكمها واحدا . فانه اذا ثبت انه  
 يجوز فى حق بعض تلك الأفراد حصول الدوام الخالى عن الضرورة ،  
 رجب ان يكون هذا التجوز قائما فى حق الأفراد ، وحينئذ يجوز حصول  
 الدوام الخالى عن الضرورة فى حق جميع الأفراد .

**المسألة السادسة عشرة : الحق عندى : ان القضية لا يمكن الحكم**

بها على سبيل الكلية ، الا اذا كانت ضرورية . والدليل عليه : ان قولنا : كل ج لانعنى به : كل ما دخل في الوجود من آحاد الجينات ، حتى يكون الحس وافيا باثبات هذه الكلية ، بل نعنى به : كل ما اذا وجد فانه يصدق عليه عند وجوده انه ج ولو لم يكن ذلك الحكم ضروريا ، فكيف يعلم انه أبدا يكون كذلك ؟ تثبت : أن الحكم بجزم الكلى لا يمكن الا اذا كان ضروريا . فان قالوا : السنا نقول : كل كوكب شارق وغارب ، مع أن هذا الحكم ليس بضرورى ؟ قلنا : بلى . هو ضرورى بحسب وقت ما ، أما الذين يعتقدون أنه غير ضرورى فانه لا يمكنهم أن يحكموا لمثل هذا الحكم النكالى على سبيل الجزم .

**المسألة السابعة عشرة :** المشهور : أن أهم القضايا هو الممكن العام ، وتحت المطلق العام . ولى فيه اشكال . وذلك لأن القضية الممكنة العامة أما أن يكون الامكان محولا فيها ، وأما أن يكون الامكان جهة للحمل . فان كان الامكان محولا ، فهذه القضية فى الحقيقة مطلقة عامة ، لأنها نسبنا محولها — وهو ذلك الامكان — الى موضوعها ، وما بينا كيفية ذلك الإثبات ، ولا معنى للمطلق العام الا ذلك .

وأما ان كان الامكان جهة للحمل ، فلا بد وأن يكون المحمول هو ثبوت ذلك الشيء . مثلا : اذا قلنا بالامكان العام : كل خ ب . فاذا لم يكن هذا الامكان محولا كان المحمول هو نفس الباء ، فيصير معناه : أن الباء ثابت للجيم بشرط أن لا يكون متمتع الثبوت له . وهذا الشرط كالهذيان . لأن كل ما كان ثابتا للشيء لم يكن متمتع الثبوت له ، فكان اعتبار هذا الشرط عبثا .

**المسألة الثامنة عشرة :** المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام : أن يكون سلب أو ثبوت .

لنقال أن يقول : انه سلب محض ، لأنه محمول على الامكان الخاص والامكان الخاص سلب ، ينتج : انه محمول على العدم . والمحمول على العدم عدم . ينتج : أن الامكان العام مفهوم عدوى . أما قولنا : الامكان

العام محمول على الامكان الخاص ، فظاهر . وأما قولنا : الامكان الخاص  
عديم ، فلانه (١٧) لو كان أمرا ثابتا لكان ممكنا لذاته ، وكان امكانه  
زائدا عليه . ويلزم التسلسل . وأما قولنا : المحمول على العدم ، عدم ،  
مهو أيضا ظاهر لامتناع قيام الموجود بالمعدم .

ولنائل أن يقول : المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام أن يكون ،  
هو أنه لا يمتنع وجوده ، وهو عبارة عن سلب الامتناع ، والامتناع عدم  
مخض . وسلب العدم ثبوت . فالامكان العام : مفهومه ثبوتى .

ثم نقول : بتقدير أن يكون ثبوتيا ، لكنه ليس جنسا للوجوب بالذات  
والامكان الخاص ، إذ لو كان جنسا لكان امتياز الوجود بالذات عن الامكان  
الخاص بفصل . وكل ما يكون كذلك فهو مركب ، وكل مركب ممكن لذاته .  
فيلزم أن يكون الوجوب بالذات ، ممكنا بالذات . هذا خلف .

**المسألة التاسعة عشرة : اعلم : لنا قد استقصينا الكلام فى الكلى  
الموجب . ولنذكر الآن شيئا من احكام الكلى للسالب :** فنقول : قد ذكرنا  
إنا اذا قلنا : كل ج ب معناه : إثبات هذا المحمول لهذا الموضوع من غير  
بيان . أن ذلك الثبوت دائم أو غير دائم ، أو ضرورى أو ممكن ، بل  
الراد منه : هو القدر المشترك بين كل هذه الأقسام ، وهو أصل الثبوت  
مع قطع النظر عن تلك الزوائد . وهذه هى الموجبة المطلقة العامة .  
واذا عرفت هذا فى الموجبة المطلقة العامة ، فانهم مثله فى السالبة المطلقة  
العامة . فإذا قلنا : لا شيء من ج ب كان معناه : لا شيء من آحاد الجيم  
الا ويصدق عليه أنه سلب عنه البناء ، من غير بيان أن ذلك السلب دائم  
أو غير دائم ، أو بالضرورة أو بالامكان . وعلى هذا التقدير فانه حق  
قولنا : لا شيء من الناس يمتنفس وضاحك . لأنه لا أحد من الناس  
الا ويسلب عنه التنفس والضحك وقتا ما . ومتى صدق السلب فى وقت  
ما ، فقد صدق أصل السلب . وهذا هو المراد من السالبة المطلقة العامة .  
وأما فى المرف . فانه يتقيد زائدا على هذا المفهوم . فنقولنا : لا شيء من

---

(١٧) لأنه : ص

ج ب: يفيد أن المحول دائم السلب فن جميع زمان حصول الوصف ،  
الذى حصل الموضوع معه موضوعا . ونحن نسمى هذا بالسالبة العرفية  
العامة . وعلى هذا التفسير فقولنا : لا شيء من الناس يمتتنس وضاحك ؛  
يكون كاذبا .

**المسألة العشرون : أن السالبة الجزئية يعبر عنها بثلاث عبارات :**  
**فالمعبرة الأولى :** قولنا : بعض الناس ليس بكاتب . وهذا شبه الموجبة  
المعدولة ، لأن بعض الناس ، موضوع ، وقولنا : ليس بكاتب هو  
المحول . وعلى هذا التقدير تكون القضية موجبة معدولة . **والمعبرة**  
**الثانية :** قولنا : ليس بعض الناس بكاتب . وهذا صريح فى السلب الجزئى .  
**والمعبرة الثالثة :** قولنا : ليس كل الناس بكاتب . والمفهوم الأول من هذا  
اللفظ أنها هو سلب المحول عن الكل ، إلا أن السلب عن الكل قد  
يكون لأجل السلب عن بعض الآحاد ، وقد يكون لأجل السلب عن جميع  
الآحاد . والأول واجب الاعتبار ، والثانى غير واجب الاعتبار . فطرحوا  
المشكوك واكتفوا بالمتيقن . فقالوا : معناه سلب الحكم عن البعض .  
وعلى هذا التقدير مفهوم الأول هو سلب الحكم عن الكل ، وبواسطته يفيد  
سلب الحكم عن البعض .

واعلم : أنه فرق بين قولنا : ليس كل ، وبين قولنا : كل ليس .  
فقولنا : ليس كل : يفيد سلب العموم ، وقولنا : كل ليس : يفيد عموم  
السلب . وهذا بحسب التركيب اللفظى موجبة معدولة .

**المسألة الحادية والعشرون : صدق السلب الجزئى لا يمنع من صدق**  
**السلب الكلى . والدليل عليه :** أن المناقاة بين السلب والإيجاب ، أتم من  
المناقاة بين السلب والسلب . فإذا كان ثبوت السلب فى جزئى لا يمنع  
من ثبوت الإيجاب فى الجزئى الآخر ، فإن لا يمنع من ثبوت ذلك السلب  
فيه كان أولى . **وأيضا :** فلو كان ثبوت السلب فى جزئى يمنع من  
ثبوته فى جزئى آخر ، لوجب أن تكون السالبة الكلية كاذمة ، لأنها تفيد  
حصول ذلك السلب فى جميع الجزئيات . ولما لم يكن كذلك ، علمنا :

أن ثبوت السلب فى جزئى لا يمنع من ثبوته فى جزئى آخر ، ولا يقتضى حصول الإيجاب فى الجزئى الآخر .

وأما الذين قالوا : أن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم بها عده . فذلك الشيء مبنى على عرف مضطرب ، فإن موضوع القضية إذا كان شخصا معينا ، لم يحصل هذا الوهم . فقولنا : زيد قائم ، لا يؤهم أن غيره ليس بقائم . وإذا كان « كلنا » أوهم ذلك ، فإنه إذا قيل : الفساق حجروا عن الدخول على الأمير ، أوهم ذلك أن الزهاد لم يحجبوا عن الدخول .

**وبالجملة :** فالبحث عن أحكام اللغات الخاصة ليس من شأن المنطقي .

**المسألة الثانية والعشرون :** القضية لا بد لها من جزئين . وهما **الموضوع والمحمول** . كتولنا : زيد قائم . ومثل هذه القضية تسمى ثنائية . فإن صرح فيها باللفظة الدالة على الارتباط ، كتولنا : زيد هو قائم . سميت **ثلاثية** . فإن ذكر ذلك بلفظة دالة على كيفية ذلك الارتباط وهو المسمى بالجهة ، سميت **رباعية** . كتولنا : زيد يجب أن يكون حيوانا .

فإن قال قائل : القضية قد يذكر فيها ما يدل على كيفية الحكم . واللفظ الدال على هذه الكيفية يسمى **سورا** . وهو من الإيجاب الكلى ، قولنا : « كل » وفى السلب الكلى قولنا : « لا شيء » و « لا واحد » وفى الإيجاب الجزئى ، قولنا : « بعض » وفى السلب الجزئى قولنا : « ليس بعض » — « بعض ليس » — « ليس كل »

وقد تذكر القضية خالية عن اللفظ الدال على كيفية الحكم . وهى القضية **المهملة** . وإذا ثبت هذا فنقول : أنهم سموا القضية ثلاثية إذا كان اللفظ الدال على الارتباط مذكورا ، وسموها رباعية إذا كان اللفظ الدال على كيفية ذلك الارتباط مذكورا . فلم لا يسموها خماسية إذا كان اللفظ الدال على كيفية ذلك الارتباط مذكورا . ولم لا يسموها خماسية إذا



كان اللفظ الدال على كمية الحكم مذكورا ؟ قلنا : ذلك الارتباط  
معنى زائد على ذات الموضوع والمحول . وتلك الجهة أيضا مفهوم زائد  
على الارتباط . فإما ههنا فالسور ليس أمرا زائدا على ذات الموضوع .  
فان قلنا : كل ج ب . فالموضوع فيه : هو كل واحد واحد من الجيمات ،  
فالسور ليس أمرا متغيرا لذات الموضوع فظهر الفرق .

**المسألة الثالثة والعشرون :** الترتيب الصحيح : أن يكون الموضوع  
مقدما في اللفظ ويكون المحول مذكورا عقيب . لأن الموضوع هو الذات  
القائمة بالنفس ، والمحول حكم من أحكامها وحالة من أحوالها . واللفظي  
مقدم على المحتاج ، فوجب تقديم الموضوع على المحول في اللفظ كقولنا :  
الله معبودنا ومحمد نبينا . أما لو عكسنا فانه يفيد في العرف حصر ذلك  
الموضوع . كقولنا : معبودنا الله ، ونبينا محمد . وأما اللفظ الرابط :  
مقالوا : مكانه الطبيعي أن يكون متوسطا بين الموضوع والمحول . فيقال :  
زيد هو قائم . لأن هذا الارتباط نسبة بينهما . فاللفظ الدال عليه يجب أن  
يكون متوسطا بين اللفظين الدالين على الموضوع والمحول . وأما الجهة  
الماستعمل في لغة العرب أن تكون مقدمة على اللفظ الرابط . فيقال : زيد  
يجب أن يكون كائنا .

#### هذا هو الكلام في الموجبات .

**أما السوالب .** فالتقضية ان كانت خالية عن الجهة ، وجب أن يكون  
حرف السلب مقدما على اللفظ الرابط . فيقال : زيد ليس هو بقائم فان  
ذكر اللفظ الرابط صارت التقضية موجبة معدولة كما بيناه ، وان كانت  
موجبة وجب تقديم حرف السلب على الجهة . فاذا قلت : يجب أن يكون  
كذا ، كان نقيضه بأن تقول : ليس يجب أن يكون كذا . أما لو تأخر حرف  
السلب عن الجهة ، لم يكن ذلك مناقضا له ، بل ان كان ذلك في مادة  
الايكان ، اجتمعا على الصدق . كقولنا : يمكن أن يكون ، ويمكن أن  
لا يكون . وان كان في مادة الوجوب أمكن اجتماعها على الكذب . كقولنا :  
يجب أن يكون ، يجب أن لا يكون .

## المسألة الرابعة والمشرون

فى

أن المتقابل بالسلب والإيجاب أقوى من المتقابل بالتضاد

ويدل عليه وجوه :

**الحجة الأولى :** أن ما ليس بخير ، ففيه عقد أنه ليس بخير ، وفيه عقد أنه شر ، وعقد أنه ليس بخير لا ينافيه عقد أنه شر ، لأنها قد يصدقان . ولا عقد أنه ليس بشر ، لأنها قد يصدقان ، بل المتأني له عقد أنه خير . ولما ثبت أن المتأني بعقد أنه ليس بخير ليس الا عقد أنه خير ، وجب أن لا يكون المتأني بعقد أنه خير الا عقد أنه ليس بخير . تحقيقا للمماناة من الجانبين .

**الحجة الثانية للمخير :** ( هو ) أنه خير ، وهو ذاتي له ، وأنه ليس بشر . وهو عرضي له . واعتقاد أنه ليس بخير ، يرفع اعتقاد أنه خير . وهو الأمر الذاتي . واعتقاد أنه شر يرفع اعتقاد أنه ليس بشر . وهو الأمر العرضي . والواقع للأمر الذاتي أقوى منازعة من الواقع للأمر العرضي ، ينتج : أن اعتقاد أنه ليس بخير أقوى معاندة من اعتقاد أنه شر .

**الحجة الثالثة :** الشر لولا أنه ليس بخير ، لما كان اعتقاده رافعا لاعتقاد أنه خير . وذلك يدل على ما ذكرناه .

## المسألة الخامسة والمشرون

فى

بيان طبقات الملزمات

الطبقة الأولى للوجوب

|                            |                        |
|----------------------------|------------------------|
| واجب أن يوجد               | ليس بواجب أن يوجد      |
| ممتنع أن لا يوجد           | ليس بممتنع أن لا يوجد  |
| ليس يمكن العامى أن لا يوجد | يمكن العامى أن لا يوجد |

### الطبقة الثانية للامتناع

واجب أن لا يوجد      ليس بواجب أن لا يوجد  
ممتنع أن يوجد      ليس بممتنع أن يوجد  
ليس بالممكن العلوي أن يوجد      يمكن العكسي أن يوجد

### الطبقة الثالثة للأماكن الخاص

يمكن أن يكون      ليس بممكن أن يكون  
يمكن أن يكون      ليس بممكن أن يكون

وكل واحدة من هذه الطبقات الثلاث متلازمة متعاكسة وتناقضها أيضا كذلك . وأما اللام الذي يكون أعم من الملزوم ، فالضابط فيه : أن نقيض كل طبقة يكون لازما أعم للطبقة الأخرى . وذلك لأن الطبقات لما كانت ثلاثة كان نقيض الواحدة منها يندرج تحته الباقيتان (١٨) فيكون ذلك النقيض بالنسبة الى كل واحد منها بيمينه يكون أعم منها .

ثم ههنا سوالات (١٩) :

**الأول :** قول القائل : ن قولنا : واجب أن يوجد ، يلزمه انه ممتنع أن لا يوجد ( وهذا ) إنما :صح لو كان المفهوم من قولنا : واجب أن يوجد ، مغاير للمفهوم من قولنا : ممتنع أن لا يوجد ، لامتناع كون الشيء لازما لنفسه . لكننا لا نعقل من كور الشيء واجب الوجود ، الا أنه يمتنع عديمه . وإذا كان أحد المفهومين عين الآخر ، بطل التول يجعل أحدهما لازما للآخر .

**الجواب :** ان الوجوب عبارة عن التعمين التام للوجود ، والامتناع عبارة عن التعمين التام للبعدوم . وعلى هذا التقدير فقد ظهر الفرق بين المفهومين .

**السؤال الثاني :** انكم أثبتتم لقولنا : واجب أن يوجد ، لازمين : أحدهما :

---

(١٨) تقرأ أيضا : المناهيتان      (١٩) اشكالات : ص

قولنا : ممتنع أن لا يوجد . والثاني : قولنا : ليس يمكن العامى أن لا يوجد . إلا أن هذا الكلام معناه : أنه ليس بهمتنع أن لا يوجد ( وهو ) نفى ( ونفى ) النفى عين الإثبات . فيصير معنى قولكم : ليس بالممكن العامى أن لا يوجد ، هو أنه ممتنع أن لا يوجد . وعلى هذا فلا فرق بين قولنا ممتنع أن لا يوجد ، وبين قولنا : ليس بالممكن العامى أن لا يوجد ، إلا فى اللفظ . والمفهوم واحد وعلى هذا التقدير فكيف يمكن أن يقال : أن أحدهما يلزم الآخر ؟

**الجواب :** أن سؤالكم أنها يتوجه إذا قلنا : أن الإمكان العام سلب ضرورة عدم . أما أن قلنا : أنه مفهوم ثبوتى ، يلزمه سلب ضرورة عدم . فربما اندفع هذا السؤال .

**السؤال الثالث :** انكم ذكرتم فى الطبعة الثالثة أن قولنا : يمكن أن يكون ، يلزمه يمكن أن لا يكون . وهذا أيضا مشكل ، لأن هذا الكلام أنها يستقيم فى الممكن الخاص . وإذا كان كذلك ، فقولنا : يمكن أن يكون بالإمكان الخاص ، معناه : أنه لا امتناع فى وجوده ولا فى عدمه . فيكسر المفهوم من قولنا : يمكن أن لا يكون ، جزءا من قولنا : يمكن أن يكون ، وإذا كان جزءا منه ، امتنع جعله لازما خارجيا .

**والجواب :** أنا ادعينا للزوم لما كونه لازما خارجيا فيها ذكرنا .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « التقيضان (٢٠) فى الشخصيات هما قضيتان مختلفتان بالإيجاب والسلب ، بعد الاتفاق فى معنى الموضوع والمحلول والشرط والإضافة والجزء والكل ( أن كان هناك جزء وكل (٢١) والفعل (٢٢) والمكن والزمان »

**التفسير :** ههنا مسائل :

(٢٠) التقيضان : ص — التقيضتان : ع  
(٢١) زيادة من عيون الحكمة (٢٢) والفعل والقوة : ع

## المسألة الأولى

فى

### حد التناقض

فنقول : التناقض اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة يفتضى ( بها ) لذاته أن تكون احدها صادقة والأخرى كاذبة . فالاختلاف كالجنس العالى لأن الاختلاف قد يكون بسبب التغاير فى الموضوعات او المحولات وقد يكون بسبب الاختلاف فى الإيجاب والسلب . ثم الاختلاف بالإيجاب والسلب قد لا يوجب التناقض . كقولنا : هذا متحرك ، هذا ليس بساكن . وقد يوجد التناقض .

ثم هذا الاختلاف الواقع بالإيجاب والسلب ، الموجب للتناقض قد يكون بحيث يوجب التناقض العرضى . كقولنا : هذا انسان ، هذا ليس بحيوان . فان التناقض انما حصل لأن قولنا : ليس بحيوان يقتضى أنه ليس بانسان . وقد يوجب التناقض الذاتى ، كقولنا : هذا انسان ، هذا ليس بانسان . والمراد من هذا التناقض : أنه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق ، ويمتنع أيضا اجتماعهما على الكذب .

ثم ههنا بحث . وهو أن القضايا لا تخلو عن الوجوب والامتناع والامكان . والصدق فى الوجوب انما يكون فى الثبوت ، وفى الامتناع فى العدم . والكذب بالعكس . وأما فى الممكن فالصادق والكاذب متعين فيه فى الماضى والحاضر وموعدا لا وجوديا .

( وأما ) فى المستقبل . فالشهور أنه لا يتعين فيه الصدق ، لأن احد الطرفين لو تعين للصدقية والآخر للكذبية ، فحينئذ يصير الصادق واجب الوقوع ، والكاذب ممتنع الوقوع . ولا تبقى القدرة والاختيار السة .

واعلم : أن الصدقية والكذبية وصفان حقيقيان فى نفس الأمر ، والوصف الحقيقى الثابت فى نفس الأمر يمتنع قيامه بموصوف بهم فى نفس الأمر ، لأن المبهم فى تعين الأمر لا وجود له فى نفس الأمر . وما لا وجود له فى نفس الأمر امتنع حصول غيره له . فثبت : أن هذه الصدقية والكذبية

لابد لكل واحد منهما من محل معين ، ومتى كان الأمر كذلك ، كان القول بالجزء لازما قطعاً . فهذا هو الكلام فى حد التناقض .

## المسألة الثانية

فى

### بيان شرائط حصول التناقض

كلام « الشيخ » فى جميع كتبه يدل على أن التناقض لا يتحقق الا عند اجتماع شرائط ثمانية . وعندى : أنه يكفى فى تحقق التناقض : وحدة الموضوع ، ووحدة المحول ووحدة الزمان . فإذا حصلت هذه الأمور فقد حصل التناقض بين الإيجاب والسلب ، لأن ثبوت الشيء المعين للشيء المعين فى الزمان المعين ، ولا ثبوته فى عين ذلك الزمان : مما (٢٣) لا يجتمعان ولا يرتفعان . وأما سائر الأمور المحدودة فداخلة فيما ذكرناه .

أما وحدة الشرط ووحدة الجزء والكل ، فداخلتان فى وحدة الموضوع وذلك لأننا إذا قلنا : كل متحرك متغير ، حال كونه متحركاً . فقد صدقنا . وإذا قلنا : المتحرك غير متغير ، حال ما لا يكون متحركاً ، فقد صدقنا أيضاً . وذلك لأن المحكوم عليه بأنه متغير ، هو الذات الموصوفة بالحركة . والمحكوم عليه بأنه غير متغير ، هو الذات المعارية عن المتحركة . فالموضوع فى إحدى القضيتين غير الموضوع فى الأخرى .

وأما وحدة الجزء والكل فكذا . لأننا إذا قلنا : الزنجى اسود أى فى جلده ، ثم قلنا : الزنجى ليس بأسود أى فى سنه . كان تقدير الكلام : جلد الزنجى اسود ، سن الزنجى ليس بأسود . وظاهر الموضوع فى إحدى القضيتين غير الموضوع فى الأخرى .

وأما وحدة الإضافة ووحدة القوة والفعل ووحدة المكان . فهى داخلة فى وحدة المحول . فإنا إذا قلنا : زيد بن أبى بكر ، ليس بأبن عمر ،

---

(٢٣) بما : ص

فالمحول فى احدى القضيتين ( وهو ) ابن (٢٤) شخص . والسلوب  
فى القضية الأخرى ( وهو ) ابن شخص آخر . فقد تغاير المحولان .

وأما وحدة القول والفعل . فكذاك . لأننا اذا قلنا : الخبر الذى فى  
البن مسكرة . وعيننا أن لها صلاحية أن توجب السكر عندما يشربها  
الحيوان . قلنا : إنها ليست بمسكرة — أى أنها غير موجبة للاسكان فى  
الحال — كان المحول فى القضية الأولى غير المحول فى القضية الثانية .

وأما وحدة المكان . فكذاك . لأننا اذا قلنا : زيد جالس — أى على  
الأرض — زيد ليس بجالس — أى على السماء — فلا شك فى تغاير  
المحولين . فثبت بهجوم ما قررنا : أن وحدة الموضوع ، ووحدة المحول ،  
ووحدة الزمان كافية . وأما الخمسة الباقية فهى كالمكررة .

\*\*\*

قال الشيخ : « ومى الحصورات أن تكون هذه الشرائط  
موجودة . ثم ان احدهما (٢٥) كلى والآخر جزئى »  
التفسير : برهان هذا الشرط من وجهين :

الأول : هو ( أن ) المتناقضين هما اللذان يمتنع اجتماعهما معا ، ويمتنع  
ارتفاعهما معا . فنقول : أما الجزئيتان فلا يمتنع اجتماعهما معا فى بعض  
المواد . كقولك : بعض الانسان كاتب ، بعض الانسان ليس بكاتب .  
وايضا : بالضرورة بعض الحيوان انسان ، وبالضرورة بعض الحيوان  
ليس بانسان . وأما الكليتان . فلا يمتنع اجتماعهما فى بعض المواد على  
الكذب . كقولك : كل انسان كاتب ، لا واحد من الانسان يكاتب . فثبت :  
أن الجزئيتين لا يتناقضان ، وأن الكليتين ايضا لا يتناقضان ، فلم يبق  
الا ان يقال : المتناقضان هما الكلى والجزئى .

---

(٢٤) ابنه : ص

(٢٥) ان : سقط ع

**الوجه الثاني في تقرير ذلك :** أنا إذا قلنا : كل كذا كذا ، فنقيضه هو الذى يرفع هذه الكلية . وقد عرفت : أنه يكفى في ارتفاع الكلية : حصول السلب الجزئى . فثبت : أن نقيض الموجب الكلى هو السالب الجزئى . وإذا كان كذلك ، لزم أن يكون نقيض السالب الجزئى هو الموجب الكلى أيضا . ضرورة أن التناقض لا يحصل إلا من الجانبين .

ثبت بهذين الدليلىن : أنه لابد من حصول التناقض في الكليات من رعاية هذا الشرط .

**واعلم :** أنا لما ذكرنا أقسام القضايا ، وجب أن نتكلم في نقيض كل واحدة منها على التعيين ، فنقول :

**أما المطلقة العامة .** فنقول : إذا قلنا : كل ج ب . من غير بيان أن ذلك المحول ثابت لذلك الموضوع ، دائما أو لا دائما ، أو بالوجوب ، أو لا بالوجوب ، بل ليس المذكور إلا أعتقل الثبوت . فنقول : هذه الموجبة لا يناقضها قولنا : بعض ج ليس ب بهذا الإطلاق أيضا . لأنه لا يتنعج أن يكون الإيجاب قد حصل في وقت ، والسلب قد حصل في وقت آخر ، ومتى صدق ذلك فقد صدق أصل الإيجاب وأصل السلب . وإذا لم يتنعج موافقتهما على الصدق ، فقد بطل كون أحدهما بناقضا للآخر ، ولبت أن الإيجاب المطلق لا يزيل إلا السلب الدائم .

**ثم نقول :** للسلب الدائم ينقسم إلى السلب الدائم مع الضرورة ، وإلى السلب الدائم الخالى عن الضرورة . ولا يمكن أيضا أن يقال : أن نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة مع الضرورة ، لاحتمال أن يكون الإيجاب المطلق كاذبا وتكون هذه السالبة الدائمة الضرورية أيضا كاذبة ، ويكون الحق هو السلب الدائم الخالى عن الضرورة . ولا يمكن أيضا أن يقال : نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة الخالية عن الضرورة ، لمين ما ذكرناه . فلم يبق إلا أن يقال : نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة المطلقة ، من غير بيان أن ذلك الدوام مع الضرورة أو لا مع الضرورة . وإذا عرفت هذا الكلام في الموجبة الكلية المطلقة ، فاعرف مظه في سائر المصورات .



**وأما الموجبة الوجودية اللازورية .** فاعلم : أن معناها : أن المحمول ثابت لذلك الموضوع بشرط أن لا يكون ضروريا له . ونقيضه : أما بها يكذب أصل الثبوت — وهو السلب الدائم — أو بالإيجاب — المقيد بقيد الضرورة — ونقيضه إما دوام المخالف أو ضرورة الموافق .

**وأما الوجودية اللادائمة :** فمعناها : إثبات المحمول للموضوع بشرط اللادوام . فلا جرم كان نقيضها إما بدوام السلب أو بدوام الإيجاب ، ويكون الدوام معتبرا في الموافق وفي المخالف .

**فان قيل :** قد ذكرتم في نقيض الوجودية اللازورية أن نقيضها إما المخالف الدائم أو الموافق الضروري ، وذكرتم هنا أن نقيضها هو المخالف الدائم أو الموافق الدائم ، فما الفرق ؟

قلنا قبل الخوض في بيان هذا الفرق : لا بد من تقديم مقدمتين :

**أحدهما :** أن الحكم الدائم إما أن يكون دائما في الإيجاب أو في السلب . وعلى التقديرين فلما أن يكون مع الضرورة ، أو لا مع الضرورة . فالمجذوع أربعة .

**المقدمة الثانية :** أن النقيضة التي يطلب نقيضها ، إن كانت موجبة . فالذي يكون موجبا مركبا من هذه الأربعة ، هو الذي نسينه بالموافق ، والذي يكون سالبا هو المخالف ، وإن كانت سالبة فالأمر بالعكس . وإذا عرفت هذا فنقول :

**الموجبة الوجودية اللادائمة .** هي التي حكمنا بأن ثبوت محمولها لموضوعها بشرط اللادوام . فكل ما كان دائما كان خارجا عنه . وقد ذكرنا : أن الدائم يكون في السلب والإيجاب على التقديرين . فلما مع الضرورة أو لا مع الضرورة فتكون هذه الأربعة كلها خارجة عن الوجودية اللادائمة . فلهذا قلنا : أن الوجودي اللادائم الموجب ، يعتبر في نقيضه الدوام ، سواء كان موجبا موافقا في الكيف ، أو كان سالبا مخالفا في الكيف .

**وأما الموجبة الوجودية اللازورية .** فقد دخل فيها اللادائم ودخل فيها الدائم الخالي عن الضرورة ، فقد دخل من الأقسام الأربعة التي للدائم

قسم واحد فيه ، وهو الموافق الخالى عن الضرورة . وبقي الخارج عنه ( وهو ) الموافق الضرورى أو المخالف الدائم ، سواء كان ذلك مع الضرورة أو لا مع الضرورة . فلهذا قلنا : أن الوجودى اللاضرورى الموجب ، يعتبر فى تقيضه الدوام ، فى الجزء المخالف ، وفى الضرورة فى الجزء الموافق .

**وأما المطلقة العرفية .** فإذا قلنا : كل ج ب وغنيا : أن ثبوت الباء للجيم فى جميع زمان وجود ج فقد اعتبرنا قيديين :

**أحدهما :** أصل ثبوت المحول للموضوع — وذلك يناقضها الدائم —

**وثانيها :** إثبات دوام ذلك المحول عند دوام وصف الموضوع — وذلك يناهيه لا دوامه له — وعلى هذا تقيض هذه القضية لا يحصل إلا بان لا يوجد المحول البتة فى شئ من زمان وجود وصف الموضوع ، أو أن وجد ، لكنه لا يدوم بدوامه .

**والوجودية العرفية اللادائمة .** لما كان معناها أنها يتحقق عند اجتماع أمور ثلاثة : أحدها : أصل الإثبات . وثانيها : الدوام فى كل زمان ثبوت وصف الموضوع . وثالثها : اللادوام فى كل زمان ذات الموضوع . كان كذبها إما بما يكذب أصل الإثبات — وهو الدوام فى السلب — أو بما يكذب الدوام بدوام وصف الموضوع ، أو بما يكذب اللادوام بحسب الذات . فنقيض تولنا كل أ ب بهذا المعنى لا يصدق إلا إذا صدق سلب المحول عن بعض الموضوع دائما ، أو إيجابه له دائما ، أو سلبه عنه فى بعض أوقات وصف الموضوع .

**والضرورية المطلقة .** أن رفعت ضرورة الثبوت ، بقى إما ضرورة العدم أو الإمكان الخاص . والقدر المشترك بينهما . هو أنه يمكن أن لا يكون بالإمكان العام . وأن رفعت ضرورة العدم بقى إما ضرورة الوجوب أو الإمكان الخاص . والقدر المشترك بينهما : هو أنه يمكن أن يكون الإمكان العام .

**والضرورية المشروطة .** إذا قلنا بالضرورة : كل أ ب مادام أ فقد اعتبرنا أصل الثبوت مع تيد الضرورة مع دوام هذه الضرورة بدوام وصف

الموضوع . فلا جرم كان رفعها يرفع أحد هذه القيود ، وذلك إما بأن لا يثبت ذلك المحمول عند حصول وصف الموضوع البتة ، أو ان ثبت أكن فى بعض أوقاته دون البعض ، أو ان ثبت فى كل الأوقات لكن بدوام حال غير الضرورة .

**والضرورة المشروطة مع شرط اللادوام .** معناها : أنه الذى يكون ضروريا بحسب وصف الموضوع ، ولا يكون ضروريا بحسب ذات الموضوع ، فلا جرم كان رفعه إما بدوام السلب أو بجواز عديه عند حصول الوصف ، أو بجواز حصوله عند ذلك الوصف .

**والضرورة الوقتية .** لما تعين الوقت كان نقيضها يرفع الضرورة فى ذلك الوقت .

**والضرورة المنتشرة .** نقيضها يرفع الضرورة عن كل الأوقات .  
**والدائمة .** نقيضها اللادائمة المحتمل للمخالف الدائم ، والموافق للملادائم .

**الممكنة العامة .** انها مشتتة على احدى الضرورتين مع الممكن الخاص ، فكان الخارج عنها هو الضرورة الأخرى .

**والممكنة الخاصة .** كتولنا : ليس بالإمكان الخاص ، يلزبه إما ضرورة الإيجاب أو ضرورة السلب .



قال الشيخ : « العكس (٢٦) يصير الموضوع محمولا ، والمحمول موضوعا ، مع بقاء السلب والإيجاب بحاله ، والصدق والكذب بحاله »  
التفسير : الحد يجب أن يدخل فيه جميع أنواع المحدود ،

---

(٢٦) عبارة عيون الحكمة هكذا : « العكس يصير الموضوع محمولا ، والمحمول موضوعا ، مع بقاء الإيجاب والسلب والصدق على حاله »

وعكس المتصلة غير داخل في هذا الحد . ويمكن أن يجاب عنه : بأن المتقدم كالמושوع ، والتالى كالحمول . فلهذا اقتصر « الشيخ » فى هذا المختصر على ذكر عكس الصلية .



### قال الشيخ : « الكلية السالبة تنعكس كنفسها (٢٧) »

التفسير : ان « الشيخ » بين فى أكثر كتبه : ان السالبة المطلقة العامة لا تنعكس البرية . والذى لخصته فى هذا الباب : ان السالبة الوقتية والمنتشرة ، كل واحدة منهما داخله تحت الوجودية اللادائمة ، وهى داخله تحت الوجودية اللاضرورية ، وهى داخله تحت الممكنة الخاصة ، وهى داخله تحت المطلقة العامة ، وهى داخله تحت الممكنة العامة . لكن الوقتية والمنتشرة لا تنعكسان ، فانه يصح أن يقال : لا شىء من الناس بهتفئس ، ولا يصح أن يقال : لا شىء من المتفئس هانتسان ، بل بعض المتفئس انسان بالضرورة وإذا ثبت فى الأخص أنه لا يقبل العكس ، فالأعم أيضا يجب أن لا يقبل العكس . فثبت بهذا البرهان : أن هذه السوالب السبعة لا تقبل العكس .

واحتج القائلون بأن السالبة المطلقة العامة تنعكس مثل نفسها ، بأن قالوا : اذا صدق قولنا : لا شىء من ج ب . وجب أن يصدق لا شىء من ج ب . والا يصدق نقيضه . وهو أن بعض ب ج . الا أن هذا باطل من ثلاثة أوجه :

أحدها : بالافتراض . وهو أنه اذا كان بعض ب ج . فيمكننا أن نفرض شيئا معيناً ، ويكون هو موصوفاً بأنه ب وبأنه ج فذلك ج ب . وكان حقاً أنه لا شىء من ج ب .

وثانيها : أنه لا صدق بعض ب ج ، فنضم اليه السالبة الكلية . وهى قولنا : لا شىء من ج ب ينتج : فبعض ب ليس ب . هذا خلف .

(٢٧) تنعكس مثل نفسها : ع

وثالثها : ان الموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها ، فلما صدق بعض ج . ج . صدق بعض ج ب . وقد كان لا شئ من ج ب هذا خلف .  
 الجواب : ان هذا الخلف الذى ألزمه ليس بخلف فى الحقيقة ،  
 لأننا بينا : ان المطلقين المتباينتين لا يتناقضان ، فيجوز ان يجتمع قولنا :  
 كل ج ب مع قولنا : لا شئ من ج ب على الصدق . وعلى هذا التقدير  
 فانه يزول السؤال .

### وأما السوالب الستة الباقية :

فالضرورية . تنعكس سالبة ضرورية ، لما تقرر فى بدائة المقول :  
 ان احد الشئيين اذا استحال حصوله مع الآخر ، استحال حصول الآخر  
 معه .

وأما المشروطة العامة . فتعكس كنفسها لأنه لا معنى لها الا انه  
 حكم فيها بامتناع اجتماع الوصفين ، ويكون البيان فيها بعينه كما فى  
 الضرورية المطلقة .

وأما المشروطة الخاصة . فهي تنعكس مشروطة عامة ، لما سياتى .  
 فتبرره من ان عكس العرفية الخاصة : عرفية عامة .

وأما المطلقة المعرفية العامة السالبة . فهي تنعكس مثل نفسها سالبة  
 دائمة كلية . والدليل المذكور فى ان السالبة المطلقة العامة تنعكس  
 كنفسها : قائم ههنا . والخلف لازم . وبمثل هذا البرهان يظهر ان عكس  
 السالبة الدائمة دائمة .

وأما المطلقة العرفية الخاصة . وهى قولنا : لا شئ من ج ب  
 لا دائما ، بل مادام ج . فقال بعضهم : انها تنعكس مطلقة عرفية عامة ،  
 لأنه يصح لا شئ من الكاتب بساكن ، لا دائما ، بل مادام كاتب . ولا يصح  
 لا شئ من الساكن بكاتب ، لا دائما ، بل مادام ساكنا . فان بعض ما هو  
 ساكن يسلب عنه المكاتب مادام موجودا . وهو الآن .

وقال آخرون : انها تنعكس كنفسها . قال : والدليل عليه : انه لو

كان عكسها دائما لكان عكس عليها وهو الأصل دائما ، لأن عكس الدائم وعكس العكس هو الأصل ، فيلزم أن يكون اللادائم دائما . هذا خلف .

واعلم : أن على قولنا : السالبة الدائمة تنعكس كتنفسها سؤالا ، وهو أن نقول : الخطأ عند « الشيخ » أن الموجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة ، وفي مواد أخرى تنعكس ضرورية . فيكون الواجب هو القدر المشترك وهو الممكنة العامة .

وانما قلنا : أن الموجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة ، لأن قولنا : كل كاتب إنسان مقبلة ضرورية ، ثم عكسها وهو قولنا : بعض الناس أو كل الناس كاتب ، قضية ممكنة خاصة لضرورية ، فانه لا ضرورة في كون أحد من الناس كاتباً ، ولا في شيء من الأوقات . فهذا كلام قروء في المكتب ، واتفق المتأخرون على صحته .

وعند هذا أقول : لما ثبت أنه لا ضرورة في كون أحد من الناس كاتباً لا دائما ولا بحسب وقت ولا بحسب شرط ، بل كان قولنا : الإنسان كاتب من باب الممكن الأخص . وهو الممكن العارى عن جميع جهات الضرورة . فعند هذا نقول : كل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه البتة محال ، فلنفرض سلب الكتابة عن الناس دائما ، وبقتدير هذا الفرض ، يصدق قولنا : دائما لا شيء من الناس بكاتب . فهذه سالبة دائمة ، مع أن عكسها ليس بحق ، بل الحق أن كل كاتب إنسان بالضرورة . وهذا يقتضى الجزم بأن السالبة الدائمة لا يجب أن تنعكس سالبة دائمة .

فإن نازع منازع في هذا المثال نجيبه بأن نجعل هذا الكلام کلیا . وهو أنه ليس بمستبعد فرض شيئين يكون أحدهما مشروطا بالآخر ، ويكون الآخر جائز الانفكاك عن الأول . مثل : الحياة والألم فإن الألم مشروط بالحياة ، والحياة لا يمتنع تقررهما منفكة عن الألم . وإذا كان كذلك فانه لا يمتنع صدق قولنا : دائما لا شيء من الحيوان بمتالم ، مع أن عكسه وهو قولنا : كل متالم حيوان موجبة ضرورية . فهذا شك لأبد فيه من التامل ..



قال الشيخ : « وأما (٢٨) الموجبة الكلية والجزئية فلا يجب أن  
ينعكسا كليتين »

التفسير : ههنا مسائل ثلاث :

#### المسألة الأولى

هى

##### أن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها كلية

اعلم : أن العلة فى أن عكسها لا يجب أن يكون كلية ، وفى أن  
المسالبة الجزئى لا يجب أن ينعكس شيئا واحدا ، هو أن المحول يمكن أن  
يكون أعم من الموضوع . وإذا كان كل خاص يصدق عليه العام ، لم يلزم  
أن يصدق على ذلك العام ذلك الخاص . والا بطل العموم . وأيضا : إذا  
صدق سلب الخاص عن بعض العام ، لم يلزم أن يصدق سلب العام عن بعض  
الخاص والا لبطل العموم فثبت : أن العلة فى قولنا : الموجبة الكلية لا يجب  
أن تنعكس كلية ، وفى قولنا : السالبة الجزئية لا يجب أن تنعكس شيئا  
واحدا : هو احتمال كون المحول أعم من الموضوع .

#### المسألة الثانية

هى

##### بيان أن الموجب سواء كان كلية أو

##### جزئيا . فإله يجب أن ينعكس جزئيا

وبرهانه : أنه إذا كان كل هذا ذاك أو بعض هذا ذاك ، فقد حصل  
بين هذا وبين شيء من ذاك ، ملاصقة ومجاورة . وكما أن هذا قارن شيئا  
من ذاك ، فذاك قارن شيئا من هذا . لأن المقارنة لا تحصل إلا من  
الجانبين . وهذا القدر يفيد أن شيئا من ذاك قارن هذا . فإله أن كله  
هل قارن هذا ؟ فذاك غير معلوم لاحتمال كون المحول أعم من الموضوع ،  
فلا جرم أخذنا المعلوم وطرحنا المشكوك . فقلنا : الموجبة سواء كانت  
كلية أو جزئية ، فإنها تنعكس جزئية .

### المسألة الثالثة

فى

#### بيان جهة عكس الموجبة

ففتول : ان جميع القضايا الموجبة تنعكس موجبة ، ممكنة عامة ، لأن اقوى الموجبات هو الموجبة الضرورية ، كقولنا : كل كاتب بالضرورة انسان ، وكل متالم فهو بالضرورة حيوان .

ثم عكسها فى هذه المادة هو الامكان الخاص ، وقد يكون عكس الضرورة ضرورية . كقولنا كل انسان ناطق ، وكل ناطق انسان . وإذا كان كذلك كان الواجب با يعم الاحتمالين ، وهو الامكان العام . فثبت : أن عكس الموجبة الضرورية هو الممكن العام .

وإذا عرفت هذا فنقول : الموجبة الضرورية داخلة تحت الشروط العامة ، الداخلة تحت العرفية العامة ، الداخلة تحت المطلقة العامة ، الداخلة تحت الممكن العام . فيجب أن يكون عكس كل هذه القضايا هو الممكن العام . وأما سائر القضايا — أعني الوجودية للاضرورية ، والوجودية للاتائية ، والعرفية الخاصة ، والشروطية الخاصة ، والممكنة الخاصة — فعكس الكل أيضا ممكن عام . لأن الضرورى مع كمال قوته ، لما كان عكسه ممكنا عاما ، ففى هذه القضايا مع ضعفها وقربها من طبيعة الامكان ، لأن يكون عكسها ممكنا عاما ، كان أولى .



## الفصل الرابع

فى

# أنطوطيقا الأولى

Analytica priora

**تهديد (١) :** انا اذا استدللنا بشيء على شيء ، فاما أن يكون أحدها أعم من الآخر أو لا يكون . فان كان الأول . فلما أن يستدل بالاعم على الأخص — وهو القياس — أو بالأخص على الاعم — وهو الاستقراء — واما أن لم يكن أحدهما أعم من الآخر — وهو التمثيل — مثال القياس : انا اذا أردنا أن نبين أن الانسان محدث . قلنا : الانسان جسم ، وكل جسم محدث . فحكمتا بثبوت الحدوث للانسان ، لأجل أن الحدوث الذى هو أعم من الانسان ثابت . ومثال الاستقراء : قولنا الحيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ، بدليل : أن الانسان والفرس والثور هكذا يكونون ، فاستدللنا بثبوت هذا الحكم فى هذه الحيوانات على ثبوته فى كل حيوان . ومثال التمثيل : قولنا : السماء مشككة . فتكون محدثة ، قياسا على البيت .

فهذا البيان يحصر الحجج فى هذا الثلاثة . فاما بيان أن الاستقراء أو التمثيل ضعيفان . فسيأتى أن شاء الله تعالى .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « القياس قول مؤلف من أقوال ، اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر »

التفسير : اعلم أن كتاب « ايساغوجى » بحث عن المعانى المفردة التى

(١) قال المفسر : من . بل تهديد

هى المعقولات التامة وكتاب « قاطيفوريوس » بحث عن المعانى الفردة التى هى المعقولات الأولى ، وهذا الباب كالتغريب عن المنطق وأما كتاب « باريميناس » فهو بحث عن التركيب الأول وهو القضية . وأما كتاب « أنولوطيقى » فهو بحث عن التركيب الثانى . فان القياس لا يتألف الا من مقدمتين . وأقول : ثبت بالبرهان القاطع : ان القياس لا يتألف الا من مقدمتين ، لا أزيد ولا أنقص . وإذا كان كذلك فنقوله : « مؤلف من أقوال » المراد من الأقوال : المقدمات . وأما قوله : « اذا سلمت لزم عنها لذاتها مول آخر » فمعناه : أن تلك المقدمتين تكونان بحيث اذا سلمهما العقل ، لزم أن تسلم النتيجة بهذا الاستلزام . والملزوم انما اعتبرناه فى الإدراكات العقلية لا فى الألفاظ اللسانية .

واعلم : انه يتفرع على هذا الحد مسألة معتبرة . وهى : أن مذهب « أرسطوطالميس » أن القياس الاستثنائى محتاج الى الاقترانى الحلى ، والاقترانى الحلى غنى عن الاستثنائى . قال : والدليل عليه : انا اذا قلنا : ان كان كذا ، كان كذا ، ففرضنا فيه : أن نستثنى منه عين المقدم ، لانتاج عين التالى ، ونقيض التالى لانتاج نقيض المقدم . لكن استثناء عين المقدم يكون قضية محلية او ينتهى بالآخرة الى المحلية . وكذا استثناء نقيض التالى .

فنقول : هذه المحلية ان كانت بديهية كان هذا القياس لغوا . لأنك متى علمت أن المستلزم للشئ . موجود ، علمت أن لازمه أيضا موجود ، ولا حاجة فيه الى القياس . وإذا علمت أن اللازم معدوم ، علمت أن الملزوم معدوم ، ولا حاجة الى القياس . فثبت : أن القياس الاستثنائى انما يكون مفيدا اذا كانت المقدمة المحلية المستثناة — أعنى عين المقدم أو نقيض التالى — مشكوكة . وتى كانت هذه المحلية مشكوكة ، لم تصر معلومة الا بقياس مركب من مقدمات محلية . فثبت : أن القياس الاستثنائى لا يتم

---

(٢) سبق أن ذكرنا هذه الكلمات من الفهرست لابن النديم .

بالمقياس الحملى . وأما القياس الاقترانى الحملى ، فغنى عن القياس الاستثنائى . فثبت : أن الاقتران الحملى مقدم على الاستثنائى .

ولقائل أن يقول : أن الحد الذى ذكرتموه للمقياس يقتضى أن يكون القياس الاستثنائى مقدما فى الرتبة على الاقترانى الحملى . وذلك لأنكم سلمتم أن المألوم للنتيجة هو القياس ، فالمتمسك بالمقياس الحملى كان يقول : أن كان هذا القياس الحملى حقا كانت النتيجة حقا ، لكن هذا القياس الحملى حقيق ، فالنتيجة حقة . فثبت : أن القياس الاقترانى الحملى ، لا ينتج الا بقوة القياس الاستثنائى ، فوجب أن يكون القياس الاستثنائى مقدما فى الرتبة والقوة على الحملى . فهذه اشارة الى بعض مباحث هذه المسألة والاستقصاء فيها مذكور فى « المنطق الكبير »

\*\*\*

قال الشيخ : « القياس مله اقترانى ومنه استثنائى »

التفسير : بيان هذا الحصر : أن القياس إما أن تكون النتيجة أو نقيضها مذكوران فيه بالفعل أو لا يكونا . والأول هو الاستثنائى ، والثانى هو الاقترانى . فإليك اذا قلت : أن كان هذا انسانا فهو حيوان ، فإن قلت : لكنه انسان . أنتج : فهو حيوان . فهذا تصريحه كان مذكورا فى المقدمة الشرطية . وإن قلت : لكنه ليس بحيوان ، أنتج : فهو ليس بانسان . فهذه النتيجة ما كانت مذكورة فى تلك الشرطية ، الا أن نقيضها كان مذكورا فيها . وأما اذا قلت : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث ، حتى أنتج : كل جسم محدث . فهذه النتيجة تصريحها ما كان مذكورا فى ذلك القياس . ونقيض هذه النتيجة أيضا : ما كان مذكورا فى ذلك القياس ، فصح ما ذكرناه فى الحصر .

\*\*\*

قال الشيخ : « والاقترانيات من (٣) الحمليات ثلاثة اشكال »

(٣) فى : ع

التفسير : وهنا مسائل :

**المسألة الأولى :** القياسات الافتراضيات على ستة أقسام . لأنها قد تكون من الحملات الساذجة ، ومن المتصلات الساذجة ، ومن المتصلات الساذجة ، ومن الحملات والمتصلات ، ومن الحملات والمتصلات ، ومن المتصلات والمتصلات . والأصل في هذا الباب : هو الحملات . لا سيما وقد بينا أنه لا تفاوت بين الحملات وبين الشرطيات إلا في مجرد العبارة . ولهذا السبب فإن « المعلم الأول (٤) » ما تكلم في هذه القياسات الشرطية ، وما أقام لها وزنا . و « الشيخ » زعم أن « المعلم الأول » كان قد أفرد لها كتابا ، إلا أنه ضاع ، وما نقل إلى العربية .

ثم زعم « الشيخ » أنه تكفل باستخراجها . والأغلب على الظن أن « المعلم الأول (٥) » علم أنه لا تفاوت بين الشرطيات وبين الحملات ، إلا في مجرد الألفاظ . فلماذا لم يلتفت إليها ، وما أقام لها وزنا البتة .

**المسألة الثانية :** اعلم : أن التقسيم الذي ذكر لبيان الأشكال القياسية ، ثارة يذكر على وجه تكون الأشكال القياسية ثلاثة ، وثارة يذكر على وجه تكون الأشكال القياسية أربعة . أما الأول وهو الذي ذكره « المعلم » فقال : « الأوسط إما أن يكون محمولا في إحدى المقدمتين ، موضوعا في الأخرى — وهو الشكل الأول — أو يكون محمولا فيهما معا — وهو الشكل الثاني — أو موضوعا فيهما — وهو الشكل الثالث — »

وأما الوجه الثاني . وهو الذي ذكره « الشيخ » وقال : « الأوسط إما أن يكون محمولا في المصغرى موضوعا في الكبرى — وهو الشكل الأول — وإما أن يكون محمولا فيهما — وهو الثاني — وإما أن يكون موضوعا فيهما — وهو الثالث — وإما أن يكون موضوعا في المصغرى محمولا في الكبرى — وهو الرابع — »

---

(٤) يتصد « أرسطوطاليس »

(٥) الحكيم : ص

أما الناصرون لظاهر كلام « المعلم الأول » ( فانهم ) قالوا : انك اذا قلت : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث . فهذا هو الشكل الأول . وأما اذا قلت : كل مؤلف محدث ، ثم قلت بعده : وكل جسم مؤلف . فهذا هو الشكل الأول . ولا تفاوت بينهما الا بالتقديم والتأخير فى محض اللفظ ومجرد العبارة . ومعلوم أن ذلك مما لا تأثير له فى الأمور العقلية . وايضا : فاننا سنبين أن الكبرى أقوى المقدمتين فى اقتضاء الانتاج . واذا كان الأمر كذلك ، كان تقديمها أهم وواجب .

ثم اذا ثبت هذا الحكم كان اندراج الأصغر تحت الأوسط أمرا سهلا هينا . فثبت : أن تقديم الكبرى على الصغرى يحتل أن يكون لهذا الفرض — وهو المطلوب — وعلى هذا التقدير وجب أن لا يختلف الحال البتة بسبب هذا التقديم والتأخير .

وأما الناصرون (٦) لظاهر كلام « الشيخ » فما رأيت لهم فيه وجها ، وأنا تكلفت له فيه وجها . فقلت : القياس الطبيعى هو الشكل الأول ، مانه ينتقل العقل من الأصغر الى الأوسط ، ومن الأوسط الى الأكبر . وهذا هو الترتيب الطبيعى . فان أبقينا الصغرى بحالها وعكسنا الكبرى ، فحينئذ يحصل الشكل الثانى . ولأجل هذا فان الشكل الثانى يرتد الى الأول بعكس الكبرى . وإن أبقينا الكبرى بحالها وعكسنا الصغرى حصل الشكل الثالث . ولأجل هذا فان الشكل الثالث يرتد الى الأول بعكس الصغرى . وأما ان عكسنا الصغرى والكبرى معا ، حصل الشكل الرابع . ويقع الوسط على الطرفين ، ويقع الطرفان فى الوسط .

فالحاصل : أن التغير عن النظم الطبيعى فى الشكل الثانى وفى الشكل الثالث ، ما وقع الا فى مقدمة واحدة . أما فى هذا الشكل فانه وقع فى كلنى المقدمتين . وهذا هو المراد من قول « الشيخ » : « ان هذا الشكل الرابع انما ترك لتضاعف الكلفة فيه »

(٦) الناظرون : ص

**المسألة الثالثة :** اتفق المنطقيون على أنه متى كان الأوسط متكررا ، كانت النتيجة لازمة . وظاهر كلامهم يشعر بأنه إذا لم يتكرر الأوسط لم تلزمه النتيجة .

واعلم : أن صدق قولنا : كلما كان الأوسط متكررا ، كانت النتيجة لازمة . لا يوجب أنه كلما كانت النتيجة لازمة ، كان الأوسط متكررا . لما علمت أن الموجبة الكلية لا تنعكس كلية .

**وايضاً :** فقد سلموا تركيبات منتجة مع أن الأوسط فيها غير متكرر . وذلك فى مواضع .

**أحدها :** أنهم أوردوا فصلاً فى مقدمة كتاب « قاطيغوريوس » ولقبوه بالفضل المشتغل على تركيبات بين المقول على الموضوع وبين الوجود فى الموضوع . قالوا : التركيبات أربعة : أحدها : إذا حمل شيء على موضوع ، وحمل ذلك الموضوع على موضوع آخر ، كما إذا حمل الجسم على الحيوان ، وحمل الحيوان على الإنسان . فهنا يلزم حمل الجسم على الإنسان ، وههنا الأوسط مكرر .

**وثانيها :** إذا حصل شيء فى شيء ثان ، ثم حمل ذلك الثانى على ثالث . فهنا قالوا : لا يلزم كون الأول محمولا على الثالث ، لكنه يلزم أن يكون حاصله فى ذلك الثالث . كقولنا : البياض موجود فى الجسم ، والجسم محمول على الحيوان . فهنا لا يجب أن يكون البياض محمولا على الحيوان ، لكنه ينتج أن البياض موجود فى الحيوان .

**وثالثها :** هو نكس الثانى . وهو كقولنا : اللون محمول على البياض ، والبياض فى الجسم . فهذا لا يوجب أن يكون اللون محمولا على الجسم ، لكنه ينتج : أن اللون حاصل فى الجسم .

**ورابعها :** أن يكون الشيء موجودا فى موضوع وذلك الموضوع يكون موجودا فى موضوع آخر ، وهذا كما إذا قام عرض ، بعرض ، ثم حصل ذلك المعرض فى جوهر .

وإذا عرفت هذا ، فقول : القوم سلموا فى الصور الثلاث الأخيرة أنها منتجة ، مع أن الأوسط فيها غير متكرر . فانك إذا قلت : البياض موجود فى الجسم . فالمحمول هو قولك : موجود فى الجسم . ثم إذا قلت : والجسم مقول على الحيوان . فما هو تمام المحمول فى إحدى المقدمتين ، ليس هو تمام الموضوع فى المقدمة الثانية ، بل بعضه . وكذا القول فى التركيب الثالث والرابع .

فظهر أن القوم قد سلموا أن الانتاج قد يحصل وإن لم يكن الأوسط متكررا .

والموضع الثانى قياس المساواة . وهو قولنا : مساوى لـ ب . وب مساوى لـ ج . فالمحمول فى الصغرى هو قولنا : مساوى لـ ب . والموضوع فى الكبرى هو قولنا : ب . فهنا تمام المحمول فى الصغرى لما صار موضوعا فى الكبرى ، فالأوسط بتمامه غير مذكور .

والموضوع الثالث : أنا إذا علمنا أن الألف مستلزم للباء ، وعلمنا أن الباء مستلزم للجيم ، علمنا لا محالة : أن الألف مستلزم للجيم . وإذا علمنا أن الدرّة فى الحقّة وأن الحقّة فى الصندوق ، علمنا : أن الدرّة فى الصندوق . فثبت : أن كون الأوسط غير متكرر ، لا يمنع من الانتاج .

**المسألة الرابعة :** اعلم : أنه لا بد من حصول الصغرى والكبرى معا ، لتحصل النتيجة ، فتكون كل واحدة منهما جزءا للعلّة ، إلا أن الكبرى أقوى الجزعين فى هذا الإيجاب . ويدل عليه وجهان :

**الأول :** أن الصغرى معناها : أن كل ما صدق عليه الأصغر ، فإنه يثبت له الأوسط . وهذا القدر من الكلام لا يعرض فيه لثبوت الأكبر للأصغر ، وأما الكبرى فمعناها : أن كل ما ثبت له الأوسط فقد ثبت له الأكبر . ولما كان الأصغر أحد الأشياء التى يثبت لها الأوسط ، كان القول الدال على ثبوت الأكبر لكل ما ثبت له الأوسط ، متناولا للأصغر بالقوة القرينة من الفعل . فثبت : أن اشعار الكبرى بالنتيجة أقوى من اشعار الصغرى بها .

فان قال قائل : اذا كان كلها صدق عليه الأصفر ، صدق عليه الأوسط ، لزم أن يصدق على الأصفر كلها صدق على الأوسط . ولما كان الأكبر احد الاشياء التى صدقت على الأوسط ، لزم صدقه أيضا على الأصفر . فثبت : أن الكبرى كما انها مشعرة بالنتيجة ، فكذلك الصغرى مشعرة بها أيضا .

**فالحاصل :** أن الكبرى دلت على أن الأكبر حاصل لكل ما حصل له الأوسط . ولما كان الأصفر احد الأمور التى حصل لها الأوسط ، كان الحكم بالأكبر على الأوسط حكما بالقوة على الأصفر . والصغرى لما كانت قد دلت على حصول الأوسط للأصفر ، كان ذلك حكما بالقوة على أن ما كان مجهولا على الأوسط ، فانه يكون أيضا مجهولا على الأصفر ، فيلزم منه أيضا جعل الأكبر على الأصفر . فثبت : انه لا تفاوت بين الجانبين .

**الجواب :** هذا الاشعار فى جانب الكبرى أتم . وذلك لانا اذا قلنا فى الكبرى : كلها ثبت له الأوسط ، فانه ثبت له الاكبر ، كان معناه : أن كل واحد واحد من الأمور التى حصل لها الأوسط ، فانه يحصل له الاكبر . ولما كان الأصفر احد تلك الأمور ، كان الأصفر مندرجا تحت هذا اللفظ . أما فى جانب الصغرى فاللفظ انها دل على حصول الأوسط للأصفر ، ولا دلالة فيه على حصول الاكبر للأصفر ، وأن كان ذلك لازما فى نفس الامر .

**فالحاصل :** أن اللزوم العقلى حاصل فى الجانبين . لكن الكبرى مختصة بالدلالة اللفظية من بعض الوجوه . فظهر الترجيح .

**الوجه الثانى فى بيان التفاوت :** هو أن عند كذب الكبرى بالكلية ، يمتنع بقاء النتيجة ، ومع كذب الصغرى بالكلية ، لا يمتنع بقاء النتيجة . فكانت الكبرى أقوى . بيان الأول : انا اذا قلنا : كل انسان ناطق ، وكل ناطق جهاد ، فهذه الكبرى كاذبة بالكلية . والحق فى نفس الامر : هو انه لا شىء من الناطق بجهاد ، فحينئذ يكون القياس الحق فى نفس الامر هكذا : كل انسان ناطق ، ولا شىء من الناطق بجهاد ، ينتج : فلا شىء من الانسان بجهاد . واذا ثبت أن هذا هو الحق ، فحينئذ يمتنع أن يحصل قياس آخر ، ينتج : أن كل انسان جهاد . فثبت : انه متى كانت الكبرى



كاذبة بالكلية ، امتنع كون تلك النتيجة صادقة . أما اذا كانت الصغرى كاذبة بالكلية ، لم يمتنع أن تكون النتيجة صادقة . مثاله : اذا قلنا : كل انسان فرس ، وكل فرس حيوان ، فهنا الصغرى كاذبة بالكل ، ولم يلزم منه كذب النتيجة . فثبت : أن الكبرى ان كانت كاذبة بالكلية ، امتنع كون النتيجة صادقة . وان كانت الصغرى كاذبة بالكل ، لم يمتنع كون النتيجة صادقة . فثبت : أن قوة الكبرى أتم وأكمل .

**المسألة الخامسة :** سبق العلم بالمقدمتين على العلم بالنتيجة ، سبق بالذات لا بالزمان . وبرهانه : أن العلم بالمقدمتين ، مفاعلة تامة للعلم بالنتيجة . والعلة التامة لا تسبق المعلول الا بالذات .

**المسألة السادسة :** المختار عندى : أن العلم بالمقدمتين القريبتين علة تامة لحصول العلم بالنتيجة . ولا يحتاج مع هذين العلمين الى العلم بأمر ثالث .

وذكر « الشيخ » فى جميع كتبه : أنه لابد من شئ آخر . قال فى « للشفاء » فى الفصل الذى يذكر فيه : أنه كيف يمكن تعلم الشئ : « ويحمل معا أن وجود هاتين المقدمتين فى النفس لا يكفى فى حصول العلم بالنتيجة ، بل لابد مع ذلك من تأليف مخصوص ، وأن تكون النفس ، راعية لذلك التأليف ، معتبرة اياه ، قايسة بينه وبين المطلوب . وان لم يحصل هذا الاعتبار ، لم يحصل العلم بالنتيجة . مثاله : أن من يعلم أن هذه « بغلة » ويعلم أن كل « بغلة » عاقر ، فاذا لم يجمعهما معا فى الذهن خاطرين بالبال ، أمكن أن يظن مع ذلك أن فى بطن هذه البغلة جنينا . فثبت : أن مع العلم بالمقدمتين لابد من رعاية كيفية اندراج الصغرى تحت الكبرى »

هذا ما ذكره « الشيخ »

وأقول : الذى يدل على صحة قولنا : أن تأليف الصغرى مع الكبرى ، إما أن تكون ماهيته مغايرة لماهية الأصغر والأوسط والأكبر ولانتساب كل واحد منهما الى الآخر ، وإما أن لا يكون كذلك .

فان كان الأول محينئذ يحصل بسبب انتساب ذلك المغاير الى تلك الأمور الثلاثة مقدمة الثالثة ، وحينئذ يصير القياس القريب مركبا من مقدمات ثلاث . **وأيضا** : فتأليف هذه المقدمة مع تلك المقدمتين ، أمر مغاير لتلك الثلاث ، وحينئذ يحصل بسببه مقدمة رابعة ، ويكون الكلام فيه كما فى الأول ، ويلزم التسلسل . وهو باطل . وأما ان كان الحق هو الثانى . وهو أن تأليف الصغرى مع الكبرى ، ليس ماهية مغايرة لتلك الحدود الثلاثة ، فحينئذ لا يحصل منه تصور مغاير . فإذا لم يحصل التصور المغاير ، لم يحصل هناك شعور زائد .

**أما قوله** : « ان الانسان قد يعلم ان هذه « بغلة » وان كل « بغلة » عاقر ، لم يشك فى أن هذه البغلة هل هى حامل أم لا ؟ » **فجوابه** : ان عند حصول احدى هاتين المقدمتين فقط ، يجوز حصول هذا الشك ، فاما عند حصولها معا فى الذهن ، فلا نسلم أن حصول هذا الشك ممكن .

\*\*\*

**قال الشيخ** : « الشكل الاول لا ينتج الا ان تكون الصغرى موجبة ، والكبرى كلية »

التفسير : ههنا مسألتان :

**المسألة الاولى** : اعلم : انه اذا لم تكن الصغرى موجبة لم يندرج الأصغر تحت الأوسط ، فلا يكون الحكم المحكوم به على الأوسط متمعيا الى الأصغر ، وان لم تكن الكبرى كلية احتفل أن يكون البعض الذى جعل موضوعا للكبر ، غير البعض الذى جعل محمولا على الأصغر ، وحينئذ لا يلزم ثبوت الأكبر للأصغر . أما اذا كانت الصغرى موجبة ، دخل كل الأصغر أو بعضه ، تحت الأوسط . فإذا حكم على كل ذلك الأوسط بالأكبر ، تعدى الحكم منه الى الأصغر .

**المسألة الثانية** : **قوله** : « هذا الشكل لا ينتج الا أن تكون الصغرى موجبة » فيه بحث :

وذلك أن « الشيخ » بين فى سائر كتبه : أن كل قضية يصدق سلبها

مع إيجابها ، لم يمتنع جمل سالبها صغرى فى هذا الشكل . وذلك فى  
الممكنة الخاصة ، وفى الوجودية للضرورة ، وفى الوجودية للادائية .  
وذلك لأن صدق السالب فى هذه القضايا ، يستلزم صدق الموجب فيها .  
ومتى صدق الإيجاب فقد انعمد القياس . ونأزع قوم فيه وقالوا : المنتج  
هو الموجبة لا السالبة .

والانصاف : أنه ان أريد بالمنتج ما يكون منتجا بالذات ، فذاك هو  
الموجبات لا للسوالب . وذلك لأن السوالب انها انتجت لأن صدقها مستلزم  
صدق موجبها ، وعند حصول الإيجاب يحصل اندراج الأصغر تحت الأوسط ،  
فكانت السوالب منتجة لا بنفسها بل لكونها مستلزمة للموجبات . وإما  
ان أريد أنه يلزم من صدق هذه السوالب ، صدق النتيجة ، سواء كان  
ذلك الانتاج ابتداء أو بواسطة ، فهذه السوالب منتجة .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « وتكون العبارة فى الكيفية — اعنى الإيجاب  
والسلب — وفى الجهة — اعنى الضرورة وغير الضرورة للكبرى — »  
التفسير : ههنا مسائل :

**المسألة الأولى :** قوله : « العبارة فى الإيجاب والسلب للكبرى »  
فيه بحث :

وذلك لأن هذا الكلام مخالف للكلام المشهور من أن النتيجة تتبع أخس  
المقدمات . وأيضا : فهذا الكلام انها يذكر لو أمكن فى الصغرى أن تكون  
سالبة وموجبة أخرى . وكذلك الكبرى يمكن أن تكون سالبة تارة وموجبة  
أخرى حتى يقال : العبارة فى الإيجاب والسلب بالكبرى . لكنه ثبت  
أن هذا الشكل يمتنع كون الصغرى فيه سالبة ، فكيف يليق به هذا  
الكلام ؟

**والجواب عنه :** أنه ثبت بالدليل : أن الصغرى اذا كانت ممكنة  
خاصة أو وجودية ، فانه يجوز كونها سالبة . ثم قام (٧) البرهان على أن

---

(٧) قال بالبرهان : ص

الصفري السالبة الممكنة الخاصة ، مع الكبرى الموجبة الضرورية ، تنتج  
موجبة ضرورية . ففي هذه الصورة كانت الصفري سالبة والكبرى  
موجبة ، وكانت النتيجة تابعة للكبرى ، فاستقام كلامه في أن العبارة  
في السلب والإيجاب للكبرى .

**المسألة الثانية : قوله : « النتيجة تابعة للكبرى في الجهة »** فيه بحث :

وذلك لأنه في أكثر كتبه استثنى من هذا الحكم صورتين :

**الصورة الأولى :** إذا كانت الصفري ضرورية وكانت الكبرى دالة

على أن المحول يدوم بدوام وصف الموضوع . فهنا النتيجة ضرورية .  
قال : لأن الأكبر دائم بدوام الأوسط ، والأوسط ضروري للأصغر ،  
فوجب كون الأكبر ضروريا للأصغر . فكانت النتيجة هنا تابعة للصفري .

وأما نحن فقلنا : الدائم أعم من الضروري ، والأكبر الدائم للأوسط  
الضروري الأصغر لا نعلم منه إلا أنه دائم للضروري للشيء . وهذا  
القدر لا يفيد إلا الدوام ، فكانت النتيجة ههنا دائمة مخالفة للمقدمتين .

**الصورة الثانية :** إذا كانت الصفري ممكنة والكبرى وجودية .  
فالنتيجة ههنا ممكنة خاصة تابعة للصفري ، لأن الصفري لما كانت  
ممكنة حقيقية احتل أن يكون الأصغر خاليا من الأوسط . والكبرى لما  
كانت وجودية ، احتل أن يكون حصول الأكبر للأصغر مشروطا بحصول  
الأوسط له . وإلا لم يكن الأوسط حاصلًا للأصغر ، امتنع حصول الأكبر  
له . فعلى هذا التقدير يكون الأصغر خاليا من الأكبر . أما بتقدير أن  
لا يكون الأصغر خاليا من الأوسط — وإن كان خاليا عنه ، إلا أن حصول  
الأكبر للأصغر غير مشروط بحصول الأوسط للأصغر — فحينئذ يكون  
الأكبر حاصلًا للأصغر . فثبت : أن كل واحد من الحصول وعدم الحصول  
محتل . والمتيقن هو مجرد الإمكان . فثبت : أن النتيجة في هذا  
الاختلاط ممكنة ، فتكون النتيجة تابعة للصفري .

قال الشارح : هذا الكلام أنها يتم إذا كانت الصفري ممكنة

خاصة . أما اذا كانت مكنة عامة ، وكانت الكبرى وجوسية لاضروبية ، أو وجودية لا دائمة . فحينئذ تكون النتيجة ممكنة خاصة . وعلى هذا التدبير تكون النتيجة مخالفة لكلتي المقدمتين فى الجهة .

واعلم : أنا بينا فى الكتب البسيطة : أن النتيجة قد تكون تابعة للكبرى فى الجهة ، وقد تكون تابعة للصغرى ، وقد تكون مخالفة لهما فى الجهة . وله تفصيل طويل لا يليق بهذا المختصر .

**المسألة الثالثة :** ان « الشيخ » ذكر الضروب الأربعة المنتجة فى الشكل الأول . وضبط القول فيه : أن يقال : المحصورات أربعة . فإذا جعلنا كل واحد منها صغرى ، وضممنا الى كل واحد منها تلك الأربعة ، حصل ستة عشر ضربا ، الا أننا لما أوجبنا كون الصغرى موجبة ، سقطت ثمانية ، وإذا أوجبنا مع ذلك كون الكبرى كلية ، سقطت أربعة أخرى . وبقيت الضروب المنتجة أربعة :

فالضرب الأول من موجبتين كليتين ، ينتج موجبة كلية . مثاله : كل

ج ب . وكل ب أ فكل ج أ .

الضرب الثانى من كليتين ، والكبرى سالبة . ينتج : كليتين

سالبة . مثاله : كل ج ب ولا شئ من ب أ فلا شئ من ج أ .

الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية . ينتج : جزئية

موجبة . مثاله : بعض ج ب وكل ب أ فبعض ج أ .

الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى ، وكلية سالبة كبرى .

ينتج : جزئية سالبة . مثاله : بعض ج ب ولا شئ من ب أ فبعض ج

ليس أ وتحقيق القول فى هذا الباب : أنه لما ثبت اندراج كل آحاد الأصغر ،

أو اندراج بعض آحاده تحت الأوسط ، ثم ثبت أن كل ما ثبت له الأوسط ،

فانه محكوم عليه بايجاب الأكبر له ، أو بسلب الأكبر عنه ، لزم لا محالة

حصول ذلك الايجاب له ، أو ذلك السلب لكل آحاد الأصغر ، أو لبعض

آحاده . ومجموع ذلك : هو الضروب الأربعة المذكورة .

**المسألة الرابعة :** لقائل أن يقول : أظهر هذه الأتيسة هو الضرب

الأول ، وهو المنتج الكلى ، الموجب . لكن الأشكال وارد عليه من وجوه :

**السؤال الأول :** حق أن زيدا حيوان ، وحق أن الحيوان جنس مشترك فيه بين الأنواع ، فهذا ينتج : أن زيدا جنس . وهو كائنه .

**السؤال الثاني :** حق أن كل انسان ناطق . وحق أن كل ناطق انسان ، فهذا ينتج : أن كل انسان انسان . وهو باطل . لأن صدق الحمل يعتمد كون المحمول مغايرا للموضوع . ولا مغايرة ههنا ، فكان هذا الحمل باطلا .

**السؤال الثالث :** هذا التركيب دل على أن الأكبر ثابت للأوسط ، وأن الأوسط ثابت للأصغر . وهذا القدر لا يقتضى كون الأكبر ثابتا للأصغر . الا ترى أن المبطء ثابت للحركة ، والحركة ثابتة للجسم ، مع أنه ينتج كون المبطء ثابتا للجسم . وأيضا : نهى أن الثابت للثابت للشيء ، ثابت لذلك الشيء ، الا أن على هذا التقدير لا يكون مجرد الصغرى مع الكبرى قياسا تاما . بل إذا قلنا : كل ج ب وكل ب أ فبهذا القدر يحصل أن ج موصوف بالموصوف بالالف .

**ثم لابد من ذكر مقدمة أخرى . وهى :** ان الموصوف بالموصوف بالشيء ، يجب أن يكون موصوفا بذلك الشيء ، وحينئذ يحصل أن الجيم موصوف بالالف لكن المنطقيين اتفقوا على أنه لا حاجة البتة الى هذه المقدمة الثالثة . ومثال هذا الذى ذكرناه : أن المنطقيين اتفقوا على أن اذا قلنا مساوى لـ ب ، و ب مساوى لـ ج . فان هذا لا ينتج : أن أ مساوى لـ ج بل ينتج : أن أ مساوى لمساوى ج ثم يقلل : ومساوى المساوى مساوى . فحينئذ يحصل أن الف مساوى لـ ج . ولما كان الف فى هذه الصورة كذلك ، يجب أن يكون فيها وقع البحث فيه أيضا كذلك .

**السؤال الرابع :** ان العلم بثبوت الأكبر لكل واحد من الموصوفات بالأوسط ، مشروط بالعلم بثبوت الأكبر لهذا . وكذلك الثانى ، وكذلك الثالث ، وهلم جرا فى جميع الجزئيات التى يصدق عليها كونها موصوفة بذلك الأوسط . لأن العلم بالكل مشروط بالعلم بكل واحد من أحواد ذلك الكل .

وإذا ثبت هذا فنقول : هذا الأصفر هل هو من آحاد الأمور الداخلة تحت الأوسط أم لا ؟ فإن كان الأول فحينئذ يتوقف العلم بصدق قولنا : كل ما ثبت له الأوسط ، فانه حصل له الأكبر ، على العلم بثبوت الأكبر للأصفر . فلو استقدنا هذا المعلم ، من العلم بثبوت الأكبر لكل ما دخل تحت الأوسط ، لزم الدور . وهو باطل . وإن كان الحق هو الثانى — وهو ان الأصفر غير داخل تحت الأوسط — فحينئذ لا يلزم من الحكم بالأكبر على الأوسط ، ثبوت ذلك الحكم للأصفر .

**السؤال الخامس :** المتبج لهذه النتيجة إما العلم باحدى المقدمتين ، أو العلم بهجوعهما . والأول باطل ، لأن العلم البيهى حاصل بأن احدى المقدمتين لا ينتج شيئا . والثانى أيضا باطل . لأن الذهن لا يتوى على استحضار العلم بشيئين مختلفين دفعة واحدة . وإذا كان الموجب هو مجوع العلمين ، ثم لا وجود لهذا المجوع ، فحينئذ يمتنع حصول هذا الانتاج .

**السؤال السادس :** تصور الأصفر مع الأوسط . هل يوجب حكم المذهن باثبات ذلك الأوسط لذلك الأصفر ، وكذا القول فى تصور الأوسط مع تصور الأكبر ، أو لا يوجب ؟ فإن أوجب فعند حصول هذه التصورات الثلاثة ، يجزم المذهن باثبات الأكبر للأوسط ، وبإثبات الأوسط للأصفر . وذلك يوجب حزم المذهن باثبات الأكبر للأصفر ، وحينئذ لا يكون لهذا الانسان اختيار فى تحصيل العلم بهذه النتيجة ، بل يكون عليه بهذه النتيجة علما لزوميا اضطراريا ، ولا يمكن أن يقول قائل : اختياره ليس فى اكتساب التصديقات ، بل فى اكتساب التصورات التى عليها تتفرع هذه التصديقات . لأننا بينا أن التصورات ليست كسبية . فاما ان قلنا : ان تصورات الأصفر مع تصور الأوسط ، لا يوجب حكم المذهن باثبات الأوسط لذلك الأصفر ، وكذا القول فى الكبرى ، فحينئذ نحتاج فى (٨) اثبات تلك الصغرى الى قيس آخر . ويعود التقسيم الأول فيه . فاما أن يتسلسل . وهو محال .

---

(٨) الى : ص

أو ينتهى الى آخر ، يكون باستلزام اصغره لأوسطه ، واستلزام أوسطه لأكبره استلزاما ضروريا . وحينئذ تكون تلك النتيجة ضرورية .  
ثم اذا جعلنا تلك النتيجة صغرى لقياس آخر ، وكانت كبراه أيضا كذلك ، كانت النتيجة الثانية من القياس الثانى أيضا ضرورية للزوم .  
وحينئذ يعود الأمر الى ان تصير النتائج كلها ضرورية خارجة عن القدرة والاختيار .

**المسؤال السابع :** قولنا : كل كذا كذا ، حكم على جميع جزئيات ذلك الموضوع بذلك المحمول . والحكم على الشيء بشيء آخر ، مسبوق بتصور المحكوم عليه . لكن جزئيات كل كلى أمور غير متناهية ، وقولنا : كل كذا ( هو ) اشارة الى جميع تلك الجزئيات ، وعلى هذا : الحكم الكلى لا يمكن الا بعد تصور أمور غير متناهية . لكن تصور أمور غير متناهية على التفصيل محال . والموقوف على المحال محال ، فوجب ان يكون الحكم الكلى محالا . وقد ثبت أنه لا بد فى كل قياس من مقدمة كلية ، فوجب القول بنساق كل قياس .

**فان قالوا :** يمكننا ان نحكم حكما كليا من غج ان نحتاج الى تقديم العلم بما لانهاية له . لانا اذا علمنا : ان الجسم يستلزم المؤلفين ، أمكننا حينئذ ان نعلم ان كل جسم مؤلف . ونقول حينئذ : يرجع حاصل هذا التركيب الى أن ماهية الأصغر مستلزمة لماهية الأوسط ، وماهية الأوسط مستلزمة لماهية الأكبر . الا ان على هذا التقدير لا يبقى الحد الأوسط متكررا فى المقدمتين . وذلك اما ان لا ينتج أو ان ينتج ، لكن نوع آخر من القياس سوى ما نحن فيه الآن . فهذا تمام القول فى السؤالات .

### الجواب :

**عن السؤال الأول :** انك اذا قلت : زيد حيوان . فهذا حق ، ثم اذا قلت : والحيوان جنس ، فاما ان تتركه على هذا الإهمال أو تجعله كليا وتقول : وكل حيوان جنس . اما الأول فلا ينتج . لان المهلة فى قوة الجزئية ، والكبرى الجزئية لا تنتج فى هذا الشكل . والثانى باطل



لأن قول القائل : وكل حيوان جنس ، معناه : أن كل واحد مما يقال :  
انه حيوان فهو جنس . وفساد ذلك معلوم بالضرورة .

**وعن الثاني :** انه لا ينتج : أن كل انسان انسان . وهذا وإن كان  
من باب ايضاح الواضحات ، الا انه حق .

**وعن الثالث :** أن الشك الذى ذكرتم انما يتوجه لو كان المراد من  
الكبرى أن الأوسط موصوف بالأكبر ، وليس الأمر كذلك ، بل المراد :  
أن كل ما ثبت له الأوسط ، فانه ثبت له الأكبر ، ولما ذكرنا : أن الأصغر  
ثبت له الأوسط ، فحينئذ يظهر من مجموع هاتين المقدمتين : ثبوت الأكبر  
للأصغر من غير حاجة الى ضم مقدمة أخرى اليها .

**وعن الرابع :** أن العقل لما حكم بأن المعنى الذى جعل الأوسط معه  
أوسط ، مستلزم الأكبر . وحينئذ يمكننا أن نعلم أن كل ما ثبت له الأوسط ،  
فانه ثبت له الأكبر ، ولا يتوقف حصول هذا العلم الكلى على تعرف أحوال  
الجزئيات أولا .

**وعن الخامس :** أن الذهن يقوى على استحضار العلم بالشيئين .  
ولولا ذلك لما ثدر على تركيب القضية ، لأن القضية معناها : حكم الذهن  
بثبوت أمر لأمر ، ولولا حصول تصور ذنبك الأمرين معا ، والا كان ذلك  
الحكم متعذرا .

**وعن السادس :** أن علمنا بكوننا قادرين على التأمل والتفكير ،  
علم ضرورى ، لا يقدح فيه التشكيك .

**وعن السابع :** انه يرجع حاصل هذا القياس الى أن يقول : الأصغر  
موصوف بالأوسط . ثم يقول : وكل ما كان موصوفاً بالأوسط ، فانه  
موصوف بالأكبر . وعلى هذا التقدير يكون الأوسط مكرراً .

**المسألة الخامسة :** أفضل الاشكال هو الشكل الأول . ويدل عليه  
وجوه :

**الأول :** أن هذا الشكل يعطى المحصورات الأربعة ، والثانى  
لا يعطى الا السالبيين ، والثالث لا يعطى الا الجزئيتين .

**الثاني :** ان برهان اللم اشرف البراهين . ولا يعطى الا هذا الشكل  
لأنك تقول : الأصفر حصلت له العملة الموجبة للكبر ، وهذا البرهان  
اللى ان كان فى الإيجاب الكلى لم يحصل الا من الشكل الأول ، لأن (٩)  
الموجة الكلية لا ينتجها الا هذا الشكل . وان كان فى السلب الكلى  
مقد تمكن أيضا فى الشكل الثانى ، لكن لا على النظم الطبىعى ، لأن  
الأصفر وان كان قد حبل عليه الأوسط — الذى هو العملة — الا ان  
فى الكبرى ما جعل المعلوم تلبعا للعملة فى الوجود ، بل حرف فجعل  
المعلوم متبوعا والعملة تابعة . وإما الشكل الثالث فلا تكون العملة قد  
أوجدت فيه الحد الأصفر ، بل الحد الأصفر أوجد العملة . فثبت :  
ان النظم الطبىعى فى هذا البرهان الأول الذى هو اشرف البراهين ،  
لم يحصل الا فى الشكل الأول .

**الوجه الثالث فى بيان شرف هذا الشكل :** ان العملية (١٠) اذا  
كانت موجبة كلية فلو أمكن اثباتها لما أمكن الا بالشكل الأول .

**الوجه الرابع :** ان المتقدمين كانوا يثبتون نتائج الشكل الثانى  
والثالث ، اما بعكس أو خلف أو افتراض . وكل ذلك لا يتم الا بالشكل  
الأول .

**الوجه الخامس :** انه لا يتم قياس الا اذا حصلت فيه كلية موجبة .  
والموجة الكلية اذا لم تكن بديهية افتقر اثباتها الى الشكل الأول .  
فكان الثانى والثالث مفتقرين الى الأول من هذا الاعتبار ، والأول غنى  
منهما .

**الوجه السادس :** ان المعرفة القابلة لا تحصل الا فى الكلى  
الموجب . أما الجزئى فالعلم به غير تام ، لأن قولك : بعض ج ب مجهول  
منه انه أى بعض هو ؟ فاذا عينته عرفته (١١) . فان كان مثلا ذلك البعض  
هو د عاد الى الكلية ، فصار كل د ب . وإما السالب فانه يعرف من الشئ،  
ما ليس هو . وهذا أمر خارجى وتعريفها به غير تام ، الا ان يشار فى

(٩) ولأن : ص . (١٠) قد تنطق العملية فى الأصل .

(١١) عرفته وكان مثلا : ص

ضمن ذلك السلب الى معنى ثبوتى ، وحينئذ تصبح تلك السالبة فى  
 قسوة الموجبة . فثبت : أن المعرفة النامة لا تحصل إلا فى الكلى  
 الموجب . وذلك لا ينتج الا الشكل الأول .  
 فثبت بهذه الدلائل : أن الشكل الأول ، أفضل الأشكال .

\*\*\*

قال الشيخ : « أما الشكل الثانى فشرط انتاجه ان تكون  
 الكبرى كلية ، وتختلف مقدماته بالسلب والایجاب (١٢) »

التفسير : ههنا مسألتان :

**المسألة الأولى :** أما بيان أنه يجب أن تكون كبرى هذا الشكل كلية ،  
 فميسور فى الكتب . وأما بيان أنه يجب اختلاف مقدمتين بالسلب  
 والایجاب . ففيه أسرار لطيفة . ونقول : الاشتراك فى الإیجابات وفى  
 السلوب أمر مشترك فيه بين الأمور المتوافقة وبين الأمور المتباينة .  
 ولا يمكن الاستدلال بذلك الاشتراك لا على التباين ولا على التوافق .  
 فثبت : أنه لا بد من الاختلاف فى الكيف . ثم نقول : والاختلاف فى  
 العرضيات المفارقة مشترك فيه بين المتباينات والمتوافقات ، فلا يمكن  
 الاستدلال به أيضا ، لا على التباين ولا على التوافق . فثبت : أنه لا بد  
 من الاختلاف فى الكيف . ويبقى الاختلاف فى اللوازم . والأعلى التباين  
 لأنه اذا كان الأوسط واجب الثبوت لأحد الجانبين ، وممتنع الثبوت  
 للجانب الآخر ، وجب حصول التباين من الجانبين . وإذا عرفت أن  
 التباين فى العرضيات المفارقة لا يدل على شىء أصلا ، ثبت أنه لا قياس  
 فى هذا الباب من الممكنتين الخاصتين ، ولا من الوجوديتين اللازورتين ،  
 ولا من الموجودتين اللادائمتين .

**والیضا :** فلا قياس عن المطلقين العامين ، ولا عن الممكنتين العامتين ،  
 لاحتمال أن يكون ذلك الاختلاف اختلافا فى العرضيات ، لا فى اللوازم .  
**وأيضا :** ان كانت احدى المقدمتين ضرورية ، والأخرى تخالية عن

---

(١٢) « الشكل الثانى شريطته : أن تكون الكبرى كلية . ويختلفان  
 بالایجاب والسلب » : ع

الضرورة ، كانت النتيجة سالبة ضرورية . سواء كانتا موجبتين أو سالبتين أو احدهما موجبة والأخرى سالبة . وذلك لأن ثبوت الضروري للضروري أمر ضروري وسلبها — وذلك عن غير الضروري — أيضا أمر ضروري . فهنا الاختلاف فى الكيف حاصل فى نفس الأمر ، فلا جرم كانت النتيجة هنا سالبة ضرورية .

**المسألة الثانية :** لما شرطنا كلية الكبرى ، سقطت من التركيبات الستة عشر ، ثمانية . ولما شرطنا اختلاف القديمتين فى الكيف ، سقطت من الثمانية الباقية أربعة . فبقيت المتراثن المتتجة أربعة :

**أولها :** أن تكون الصغرى موجبة كلية ، والكبرى سالبة كلية .

**وثانيها :** بالعكس من ذلك . والنتيجة فيها سالبة كلية . والدليل عليه : أن الأوسط واجب الثبوت لأحد الطرفين ، وممتنع الثبوت مع الطرف الآخر ، وذلك يوجب حصول المباينة بين الطرفين

**وثالثها :** موجبة جزئية صغرى ، وسالبة كلية كبرى .

**ورابعها :** سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى . والنتيجة فيها سالبة جزئية . والدليل عليه : أن الأوسط له حال مع بعض أحد الطرفين وله نقيض تلك الحال مع تمام أحد الطرفين الآخر . فبين بعض أحد الطرفين وتتمام الدلف الثانى منافاة ، فلا جرم ( كان ) صدق النتيجة سالبة جزئية .

وأما المتقدمون فانهم يبينون هذه الضروب بالعكس أو بالخلف أو بالافتراض . وتلك الطرق مشهورة فى الكتب ، فلا حاجة بنا الى ذكرها .

**واقول :** أن كان لا يمكن بيان نتائج الشكل الثانى والثالث الا بالاستعانة بالشكل الأول . اما بطريق العكس او بطريق الخلف ، صار هذا الشكلان عبثا محضا . لأن الشكل الأول لما كان كان وافيا باعطاء هذه النتائج ، كان التمسك بالشكل الثانى والثالث ، ثم ردهما الى الأول تطويلا للطرق من غير ضرورة أصلا . فمعلوم انه عبث محض . أما على الوجه

الذى ذكرناه كان مفيدا ، لأننا لما استخرجنا النتيجة من هذين الشكلين من حيث هما هما ، من غير استعانة فى ذلك بالشكل الأول ، كان التمسك بكل واحد منهما مفيدا . فثبت : أن الطريق الذى ذكرناه أولى مما ذكره .

وأما الشكل الثالث فشرط كونه منتجا : كون صفراء موجبة ويكون احدى المقدمتين كلية . و ( أما ) ضروبه المنتجة ستة . لأننا لما شرطنا ايجاب الصفرى ، فقد سقطت من التركيبات الستة عشر ثمانية . ولما شرطنا كون احدى المقدمتين كلية ، فقد سقط من الثمانية النافية اثنان ، مبقيت الضروب المنتجة ستة . واعلم : أن حقيقة هذا الشكل ترجع الى حرف واحد ، وهو أن الموضوع الواحد ، اجتمع فيه محمولان فحصل بينهما التقاء هناك ، وأما خارج ذلك الموضوع فالاتقاء وعنده محمولان فلا جرم كان الحكم الجزئى لازما .

وإذا عرفت هذا فنقول : لكن الصفرى موجبة كلية ، فالكبرى ان كانت موجبة كلية أو جزئية ، فالنتيجة موجبة جزئية ، وان كانت سالبة كلية أو جزئية ، فالنتيجة سالبة جزئية . وأما اذا كانت الصفرى موجبة جزئية ، فالكبرى ان كانت موجبة كلية ، فالنتيجة موجبة جزئية ، وان كانت سالبة كلية ، جزئية . والبرهان فى الكل : ما ذكرناه .

#### فهذا تمام الكلام فى بيان هذه الأشكال الثلاثة :

واعلم : أن « الشيخ » لم يذكر فى هذا الباب شيئا من مسائل المختلطات ، ونحن قد ذكرناها فى سائر الكتب ، ونبينا فى أثناء الكلام فى تقرير هذه الأشكال الثلاثة على دقائق كثيرة فيها ، الا أنا (١٣) نذكر ههنا أصاليين كبيرين فى علم المختلطات ، وتحيل بالتفصيل على منطق « الهدى » وعلى « الملخص »

فالأصل الأول : أن نقول : قد عرفنا أن الجهات اما الضرورة أو الامكان أو الدوام أو اللادوام أو ما يختلط من هذه الأقسام .

---

(١٣) أنا لم نذكر : ص

**أما الضرورة .** فقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات ، مع كون الذات ازلية ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع شرط أن لا تكون الذات ازلية ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع السكوت عن كون تلك الذات ازلية أم لا .

**وأيضا :** فقد يراد بالضرورة ما يكون واجب الثبوت للذات ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القائم بالذات ، بشرط أن لا يكون واجب الثبوت للذات ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف مع السكوت عن كونه واجب الثبوت بحسب الذات أم لا .

**وأيضا :** قد يراد بالضرورة حصول الضرورة بحسب وقت معين .  
فمجموع هذه الجهات التي اعتبرناها في الضرورة : ثمانية .

**وأما الامكان .** فالمراد إما الامكان العام أو الخاص أو الأخص أو الاستقبالي واتسام الخاص خسة . لأن الممكن الخاص إما أن يكون دائم الثبوت ، أو دائم العدم ، أو راجح الوجود ، أو راجح العدم ، أو متساوي الطرفين .

ومجموع هذه الاعتبارات ثمانية . فيصير مجموع الجهات المعتبرة بحسب الضرورة وبحسب الامكان : ستة عشر .

**أما بحسب الدوام ، والدوام .** فنقول : الدائم إما أن يكون بحسب الذات أو بحسب الوصف . أما الدائم بحسب الذات فإما أن ( يكون ) دائما مع بيان كونه ضروريا ، أو مع بيان كونه غير ضروري ، أو ( مع ) بيان كونه دائما مع السكوت عن كونه ضروريا أو غير ضروري .

**وأيضا :** الدائم حسب الوصف إما أن يبين كونه دائما بحسب الذات ، أو يبين كونه غير دائم بحسب الذات ، أو يبين كونه دائما بحسب الوصف مع السكوت عن بيان كونه دائما بحسب الذات أم لا . فهذه ستة .

**وأيضا :** اللدائم هو الحكم الذى يثبت بشرط اللدوام . وهذا إما أن يبين كونه ضرورياً فى ذلك الوقت ، أو كونه غير ضرورى ، أو يبين اللدوام مع السكوت عن كونه ضرورياً ، أو غير ضرورى ، أو لا يبين شيئاً من ذلك . فهذه الثلاثة مع تلك الستة : تسعة .

**وأيضا :** المحمول الذى لا يدوم بدوام الذات للموضوع . إما أن يدوم بدوام وصف من الأوصاف القائمة بتلك الذات ، أو لا يكون كذلك ، أو يكون قد يبين كونه لا دائماً بسوام الذات مع السكوت عن ذلك التفصيل . فهذه ثلاثة أخرى مع التسعة المذكورة اثنا عشر . وهذه اثنا عشر مع تلك الستة عشر المذكورة : ثمانية وعشرون والاعتبار التاسع والعشرون كونه وجودياً لا ضرورياً ، والاعتبار الثلاثون كونه مطلقاً عاماً .  
**فهذه اعتبارات فى الجهات .**

وإذا عرفت هذا فنقول : إذا قلنا : كل ج فهذا الموضوع يمكن أخذه على كل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثين ، ثم إذا أخذت الموضوع على اعتبار واحد من هذه الاعتبارات احتفل أيضاً بحمل المحمول عليه بكل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثين .، وحينئذ يصير عدد القضايا بحسب هذا الاعتبار تسعمائة ، ثم إذا جعلنا واحدة من هذه القضايا المعودة صغرى ، احتفل ضم كل واحد من التسعمائة إليها على سبيل الكبرى ، وحينئذ يصير عدد أنواع الأقيسة البسيطة والمركبة : ما يحصل من ضرب تسعمائة فى تسعمائة .

واعلم : أنه يمكن أن نزيد فى اعتبار الجهات بحسب وجوه أخرى كثيرة ، كما ذكرنا فى كتاب « الهدى » وحينئذ يزداد عدد أنواع الأقيسة على المبلغ الذى ذكرناه زيادة عظيمة . ثبت : أن هذا البحث يجرى مجرى البحث عما لا نهاية له . وليس تخصيص بعض هذه الأنواع بالذكر وإهمال البقية أولى من العكس ، فلا جرم كان الأولى تركه والاكتفاء بهذه الأشكال البسيطة .

**الأصل الثانى :** أن القياس لا يتم إلا بمقدمة كلية والقضية ما لم تكن ضرورية لا يمكن أن يحكم فيها على سبيل الكلية ، فإن الشيء إذا لم يكن ضرورياً ، لم يلزم من فرض عدمه محال . وإذا كان الأمر كذلك ،

فحينئذ يتعذر على العقل أن يحكم به على سبيل الكلية مثبت : أن الأتيسة النافعة هي الأتيسة المركبة من القضايا الضرورية فقط .

فان قالوا : انا قد ركبنا الأتيسة النافعة من المقدمات المبكنة . قلنا : ثبوت الامكان الممكن أمر ضرورى . وكان ذلك فى الحقيقة من الأتيسة المركبة من المقدمات الضرورية .

\*\*\*

قال الشيخ : « وقد يقترن من المقدمة الشرطية المتصلة قرائن على نمط هذه الأشكال ، فاجعل بدل الموضوع مقدما ، وبدل المحمول تاليا ، فان كان المشترك تاليا فى الصفرى ، مقدما فى الكبرى ، فهو الشكل الأول وان كان تاليا فى كليهما فهو الشكل الثانى ، وان كان مقدما فيهما معا فهو الشكل الثالث . والشرطية التى نقالف من اجتماع طرفى المطلوب هي النتيجة » (١٤)

التفسير الشرائط المعتمدة فى الانتاج ههنا هي الشرائط المذكورة فى الحلبيات ، ثم انه بعد هذا شرع (١٥) فى بيان المحصورات الأربع فى

(١٤) نص العبارة من عيون الحكمة : « واعلم : انه قد يقترن من الشرطيات المتصلة قرائن على نمط هذه الأشكال . فاجعل بدل الموضوع مقدما ، وبدل المحمول تاليا . فان كان المقدم فى أحدهما تاليا فى الآخر ، فهو الشكل الأول . وان كان تاليا فى كليهما فهو الشكل الثانى . وان كان مقدما فى كليهما فهو الشكل الثالث . والشرطية التى تتألف من المقدم والتالى الطرفين هي النتيجة » ( ص ٨ عيون الحكمة ) (١٥) « والكلية الموجبة فى المتصلات كقولنا : كلما كان ا ب فيكون ح د . والكلية السالبة فيها كقولنا : ليس البتة اذا كان ا ب فيكون ح د ، والجزئية الموجبة فيها كقولك : قد يكون اذا كان ا ب ف ح د ، والجزئية السالبة كقولك : قد لا يكون اذا كان ا ب ف ح د ، أو ليس كلما كان ا ب ف ح د . مثال الضرب الأول من الشكل الأول : كلما كان ا ب ف ح د ، وكلها كان ح د ف ه ز — ينتج : كلما كان ا ب ف ه ز . — ومثال الضرب الأول من الشكل الثانى : كلما كان ا ب ف ح د ، وليس البتة اذا كان ه ز ف ح د — ينتج : ليس البتة اذا كان ا ب ف ه ز —



الشرطيات ، فقال : الكلية الموجبة . كتقولك : كل ما كان أ ب ف ج د والكلية السالبة كتقولك : ليس المبته إذا كان أ ب ف ج د والموجبة الجزئية . كتقولك : قد يكون إذا كان أ ب ف ج د والجزئية السالبة . كتقولك : ليس كلها كان أ ب ف ج د ثم لما ذكر هذا عاد الى بيان الأشكال الثلاثة . فذكر من كل واحد من الأشكال الثلاثة ضربه الأول ، ثم بين كيفية جريان طريقة الافتراض فيها . وكل ذلك ظاهر غنى عن التفسير والبيان .

وهنا بحث عقلى . ولنعين الضرب الأول من الشكل الأول من هذه المقدمات . وهو قولنا : كلها كانت الشمس طالعة ، فالفهار موجود . وكلها كان النهار موجودا ، فالأعشى يبصر . ينتج كلها كانت الشمس طالعة ، فالأعشى يبصر . فنقول : حاصل هذا القياس : أن طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ، ووجود النهار يستلزم صيرورة الأعشى مبصرا . ينتج : أن طلوع الشمس يستلزم صيرورة الأعشى مبصرا ، فإذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه ، صار القياس حلييا . فعلينا : أنه لا تفاوت بين هذا القياس الشرطى وبين القياس الحولى ، الاغى تغير الألفاظ والعبارات . ومثل هذا البحث لا يليق بالكتب العلمية .

**فان قالوا :** انا اذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه الذى ذكرتم ، لم يكن الأوسط متكررا . لانا اذا قلنا : طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ، فهنا المحمول وهو قولنا : يستلزم وجود النهار . ثم اذا

وبين كذلك بالعكس . ومثال الضرب الأول من الشكل الثالث : كلها كان ح د ف ا ب ، وكلها كان ح د ف ه ز — ينتج : قد يكون اذا كان ا ب ف ه ز — وبين بالعكس . — ثم عليك سائر التراكيب وامتحانها والافتراض فيها كتقولك : ليس كلها كان ح د ف ه ز ، وكلها كان ا ب ف ه ز — نقول ينتج : ليس كلها كان ح د ف ا ب — برهان ذلك : اما نفس الوضع الذى يكون فيه ح د ولا يكون فيه ه ز وذلك عندما يكون ح ط فيكون : ليس لبتة اذا كان ح ط ف ه ز وكلها كان ا ب ف ه ز ، فليس البتة اذا كان ح ط ف ا ب . ثم نقول : قد يكون كان ح د ف ح ط ، وليس البتة اذا كان ح ط ف ا ب — ينتج : ليس كلها كان ح د ا ب » ( نص عيون الحكمة )

قلنا : وجود النهار يستلزم كذا كذا . فالموضوع فى هذه القضية : بعض ما كان محمولا فى القضية الأولى . فلم يكن الأوسط متكررا ، بخلاف ما اذا ركبنا هذا القياس من المقدمتين الشرطيتين . فانا اذا قلنا : كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . فالتالى فى هذه القضية هو قولنا : النهار موجود . ثم اذا قلنا : كلما كان النهار موجودا ، كان كذا وكذا . فقد جعلنا تمام ما كان تاليا فى الصغرى ، مقدما فى اكبرى . فكان الأوسط ههنا متكررا بتمامه مكررا . فظهر الفرق العقلى بين هذين النوعين من التاليف والتركيب .

### فنبقول : لنا فى الجواب عن هذا السؤال مقامان :

**المقام الأول :** انا اذا قلنا فى الصغرى : كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . فالتالى هنا هو قولك : فالنهار موجود . بدليل : انك لو حذفت هذه الفاء ، وقلت : كلما كانت الشمس طالعة ، النهار موجود ، لم يكن الكلام مؤتلفا ولا مفيدا فائدة منتظمة . فثبت : ان هذه الفاء جزء من التالى .

هذا بحسب اللفظ . وأما بحسب المعقول المحض ، فهو ان هذه التضايى الشرطية انما يتألف القياس منها اذا كانت لزومية . وحينئذ يصير المعنى : كلما كانت الشمس طالعة ، فانه يلزم ويتبعه كون النهار موجودا فهذا اللزوم جزء من التالى . فاذا قلت بعده : وكلما كان النهار موجودا ، فكذا وكذا . فتمام التالى فى الصغرى ما صار مقدما فى الكبرى . فثبت : ان ههنا الأوسط غير متكرر البتة .

**المقام الثانى :** هب ان قولنا : طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ، ووجود النهار يستلزم صيرورة الأعشى مبصرا ، الا انا بنينا : ان عدم تكرار الأوسط لا يمنع من الانتاج ، بل بديهية العقل حاكمة بان التركيب الذى ذكرناه ينتج : ان طلوع الشمس ، يستلزم كون الأعشى مبصرا . واذا كان المقصود من هذا القياس ، ليس الا هذا المعنى . وهذا المعنى حاصل فى التركيب الحملى ، كان المعدول عنه الى العبارة الأخرى ، بحثا لفظيا عاريا عن الفائدة . فثبت بها ذكرنا : ان هذه القياسات

الشرطية غير المقياسات الحملية ، وأنه لا فائدة في افرادها بالذكر .

\*\*\*

قال الشيخ « القياس الاستثنائي » الى آخر هذا الفصل (١٦)

التفسير : القياس الاستثنائي إما أن يكون من المتصلات أو

(١٦) نص الفصل هو :

« القياسات الاستثنائية إما أن تكون من المتصلات ، وإما أن تكون من المنفصلات . فالذي من المتصلة فإما أن يكون الاستثناء بعين المقدم فينتج عين التالي : كتقولك : أن كان هذا انسانا فهو حيوان ، لكنه انسان فهو حيوان ، ولا ينتج استثناء نقيض المقدم كتقولك : لكنه ليس بانسان فلا يلزم منه أنه حيوان أو ليس بحيوان . فان كان الاستثناء من التالي فان استثنيت نقيض التالي أنتج نقيض المقدم ، كتقولك : ولكن ليس بحيوان ، فينتج : فليس بانسان . وأما اذا استثنيت عين التالي لم يلزم أن ينتج شيئا كتقولك : لكنه حيوان ، فليس يلزم أنه انسان أو ليس بانسان .

وأما من الشرطيات المنفصلة فاذا استثنيت عين واحد منها أنتج نقيض البواقي بحالها منفصلة ان كانت كثيرة ، أو نقيض الباقية بحالها . مثال الأول : هذا العدد إما زائد ، وإما ناقص ، وإما مساو . فان استثنيت أنه ناقص أنتج : فليس بزائد ولا مساو ، أو ليس إما زائدا وإما مساويا . مثال الثاني : هذا العدد إما أن يكون زوجا ، وإما فردا ، لكنه فرد ، فليس بزوج . وأما اذا استثنيت نقيض واحد منها أنتج عين البواقي بحالها أو عين الواحد الباقي بحاله . مثاله : لكنه ليس بزائد ، فهو إما ناقص وإما مساو . وأيضا : لكنه ليس بفرد فهو زوج .

وأما ان كانت المتصلات غير حقيقية — وهي التي تكون من مرجبات وسوالب ، أو سوالب كلها ، فلا ينتج الا استثناء النقيض — مثاله : إما أن يكون عبد الله في البحر ، وإما أن لا يغرق ، لكنه يغرق ، فهو في البحر ، لكنه ليس في البحر ، فهو لا يغرق . وإذا قلت : لكنه في البحر أو لا يغرق — ليس يلزم منه شيء . وكذلك : إما أن لا يكون زيد حيوانا ، وإما أن لا يكون زيد نباتا ، لكنه حيوان فليس بنبات ، لكنه نبات ، فليس بحيوان . ولا يلزم من قولك أنه ليس بحيوان أو ليس بنبات شيء — والمنفصلة الحقيقية هي التي يدخلها لفظة : « لا يخلو » ( ص ٩ عيون الحكمة )

من المنفصلات . فان (١٧) كان من المتصلات ، فاستثناء عين المقدم ، ينتج عين التالي ، واستثناء نقيض التالي ، ينتج نقيض المقدم ، تحقيقا للزوم . فانه متى حصل للزوم ، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم ، ومن عدم اللازم عدم الملزوم . واما استثناء نقيض المقدم أو استثناء عين التالي ، فانه لا ينتج البتة لاحتمال كون اللازم اعم من الملزوم . وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم الأخص عدم الأعم ، ولا من وجود الأعم وجود الأخص .

وأن (١٨) كان القياس الاستثنائي مركبا من المنفصلات ، فالمنفصلة اما أن تكون مانعة من الجمع والخلو معا — وهو المنفصلة الحقيقية — أو مانعة من الجمع فحسب ، أو مانعة من الخلو فحسب . وقبل الخوض في شرح نتيجة كل واحد من هذه الأقسام ، لابد من تحقيق القول فيها . فنقول : القضية الشرطية المنفصلة لابد وأن تكون مركبة من قضيتين .

اما أن تكون مركبة من التفضية ومن نقيضها ، أو من القضية ومن اللازم المساوي لنقيضها . والحكم في هذين القسمين : أنه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق والكذب معا .

واما أن تكون مركبة من القضية وما هو أخص من نقيضها ، كتولك هذا الشيء اما أن يكون حجرا واما ( أن يكون ) شجرا . والحكم في هذا القسم : أنه يمتنع اجتماعها على الصدق ، لكنه لا يمتنع اجتماعها على الكذب . واما أن تكون مركبة من القضية وما هو اعم من نقيضها . والحكم فيها : أنه يمتنع اجتماعها على الكذب ، والا لزم ارتضاع النقيضين ولا يمتنع اجتماعها على الصدق ، لأن كل ما كان اعم من نقيض الشيء ، كان ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء لا محالة .

ثم هذا القسم قد يكون مركبا من موجبة وسالبة . كتقولنا : زيد اما أن يكون في البحر ، واما أن لا يفرق . فان التقدير : اما أن يكون

فى البحر ، واما أن لا يكون . واذا لم يكن فى البحر ، وجب أن لا يغرق ، لأننا لا نعلم بالبحر كل ماء مفرق ، لكن قولنا : ليس فى البحر بهذا التقسيم ، أخص من قولنا : ليس يغرق . فإذا قلنا : زيد إما أن يكون فى البحر ، وإما أن لا يغرق . فقد وضعنا فى مقابلة قولنا : زيد فى البحر ، ما هو أعم من نقيضه .

**وأيضا :** قد تكون هذه المنفصلة مركبة من سالتين . كقولك : هذا الشيء إما أن لا يكون حيوانا ، وإما أن لا يكون نباتا . والتقدير : إما أن لا يكون حيوانا ، وإما أن يكون حيوانا . فإذا كان حيوانا ، لزم أن لا يكون نباتا . فإذا قلنا : هذا الشيء إما أن لا يكون حيوانا ، وإما أن لا يكون نباتا ، كان حكمه ما ذكرنا .

واذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : إما أن كانت المنفصلة مانعة من الجمع والخلو معا . فهذه المنفصلة إما أن تكون ذات جزئين أو أكثر . فإن كان الأول كان استثناء وجود أيهما كان ، منتجا لنقيض الآخر ، واستثناء نقيض أيهما كان ، منتجا لمعين الآخر . مثاله : هذا العدد إما زوج وإما فرد ، لكنه زوج فليس بفرد ، لكنه فرد فليس بزوج ، لكنه ليس بزوج ، فهو فرد ، لكنه ليس بفرد ، فهو زوج .

وإما الثانى — وهو أن تكون المنفصلة الحقيقية ذات أجزاء أكثر من اثنين — فهو مثل قولنا : هذا العدد إما زائد أو ناقص أو متساوى ، فاستثناء وجود أيهما كان ينتج نقيض البواقى . كقولك : لكنه زائد فليس بهساوى ولا ناقص . إما لو استثنيت نقيض واحد فيها ، أنتج : منفصلة مركبة من أجزاء البواقى ، كقولك : لكنه ليس بزائد ، ينتج : فهو إما مساوى أو ناقص .

وإما المنفصلة التى تمنع الجمع ولا تمنع الخلو . مثاله : قولنا : هذا الشيء إما شجر وإما حجر ، فهنا استثناء عين أيهما كان ، ينتج نقيض التالى . لأننا لما حكمنا بأن اجتماع هذه الأمور فى الشيء الواحد محال ، لزم من وجود أيهما كان عدم الثانى . وإما استثناء نقيض أيهما كان ( فانه ) لا ينتج شىئا ، لأننا بينا أنه يجوز ارتفاعهما بأسرها ،

فلا جرم لا يمكن الاستدلال بعدم واحد منهما على وجود الآخر ولا على  
عدمه .

وأما المنفصلة التي تتبع النظر ولا تتبع المجمع ، فهنا يلزم من  
استثناء نقض أيهما كان وجود الآخر ، لأننا حكمنا بأن ارتفاع الطرفين  
محال ، لزم من ارتفاع أحدهما الجزم بمحصل الآخر ، لأن عند ارتفاع  
لحد الطرفين لو ارتفع الطرف الثاني ، فحينئذ يكون الطرفان قد اجتمعا  
على الارتفاع . وذلك محال .

أما ( أن ) استثناء وجود أيهما كان ، لا ينتج شيئا . لأننا لما  
حكمنا بأن اجتماعهما جائز ، لم يلزم من وجود أحدهما لا وجود الآخر  
ولا عدمه . فلا جرم لا يمكن أن يستدل بوجود واحد منهما ، لا على  
الآخر ولا على وجوده .

\*\*\*

قال الشيخ : ( قياس الخلف هو أن نأخذ نقض المطلوب ،  
ونضيف إليه مقيدة صادقة على صورة قياس منتج . فنتج شيئا ظاهر  
الاحالة ، فنعلم أن سبب تلك الاحالة ليس تأليف القياس ، ولا المقيدة  
الصادقة ، بل سببها احالة نقض المطلوب . فلأن هو محال . فنقيضها  
حق )

التفسير : وهنا كلام واضح معلوم . وتحقيقه : أن قياس  
الخلف : هو الاستدلال بامتناع لازم أحد النقيضين على امتناع ذلك  
النقيض . ثم بامتناع ذلك النقيض على صحة نقض الآخر ، وعلى صحة  
أحد الأمور الداخلة في ذلك النقيض . وأما صورة هذا القياس : فهي  
أن تأخذ نقض المطلوب ، وتضيف إليه مقيدة صادقة وتركبها على صورة  
قياس منتج ، فنتج نتيجة ظاهرة الامتناع ، فنعلم أن سبب ذلك  
الامتناع ، ليس تأليف القياس ولا المقيدة الصادقة ، لأن الحق لا يستلزم  
الباطل . فقلنا : أن سبب لزوم ذلك الحال : هو نقض المطلوب ،  
وذلك النقيض باطل ، فنقيض هذا النقيض — وهو المطلوب — حق .  
وانها سمي هذا القياس بقياس الخلف لوجهين :

**الأول :** ان الخلف هو الرديء بن القول . فلما لزم من هذا التركيب نتيجة باطلة ، لا جرم سمى خلفا .

**الثاني :** انك في هذا الطريق لا تثبت مطلوبك بقياس متوجه اليه ، بل بقياس متوجه الى انتاج النتيجة الباطلة . ثم تستدل ببطلان تلك النتيجة على حقيقة المطلوب ، فكان الانسان ذهب الى مطلوبه ، من خلفه لا من قدامه ■

\*\*\*

**قال الشيخ :** « وان شئت اخذت نقيض الحال واضفته الى الحقة (١٩) فينتج المطلوب على الاستقامة »

**التفسير :** هذا العمل سمى رد الخلف الى المستقيم . ومثاله : انا ندعى ان قولنا : كل انسان حيوان حق . فنقول : ان كذب هذا صدق نقيضه وهو قولنا : ليس كل انسان بحيوان ، ونضم اليه مقدمة صادقة ، وهي قولنا : وكل ناطق حيوان ، ينتج من رابع الثاني : فليس كل انسان ناطق . وهذا محال . وهذا الحال انما يلزم من فرضنا انه ليس كل انسان حيوانا . فكان (٢٠) هذا باطلا ، فنقيضه حق . وهو قولنا : كل انسان حيوان .

واعلم : ان النتيجة الباطلة وهي قولنا : ليس كل انسان ناطقا ، ان اخذنا نقيض هذه النتيجة الباطلة وهو قولنا : كل انسان ناطق وضممنا اليه المقدمة المحقة وهي قولنا : وكل ناطق حيوان ، انتج : ان كل انسان حيوان . على الاستقامة . وهو المطلوب الأول .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « الاستقراء هو ان ينتج حكما (٢١) على كلى لوجوده في جزئياته كلها او بعضها كما تحكم ان كل حيوان يحرك (٢٢) فكه

---

|                |                                    |
|----------------|------------------------------------|
| (١٩) الحقة : ع | (٢٠) فكل : ص                       |
| (٢١) حكما : ع  | (٢٢) يحرك عند المضغ فكه الأسفل : ع |

الأسفل عند المضغ . وهذا لا يوافق به . فربما كان (٢٣) يوجد حيوان مخالفا لما رأيت ، كالتيساح «

التفسير : اعلم : أن الاستقراء ضد القياس . وذلك لأن الاستقراء هو أن نحكم على الكلى بحصول ذلك الحكم في جزئياته . والقياس هو أن نحكم على الجزئى لحصول ذلك الحكم في الكلى . وإذا عرفت هذا فنقول : الاستقراء على قسمين :

أحدهما : أن يحكم على الكلى لوجود ذلك الحكم في جميع جزئياته .  
والثاني : أن يحكم على الكلى بحصول ذلك في بعض جزئياته .  
والى هذين القسمين أشار الشيخ بقوله : « هو الحكم على كلى لوجوده في جزئياته كلها أو بعضها »

أما القسم الأول : فذاك ما إذا وقع الشك في أن الناطق هل هو مائت أم لا ؟ فتصنفحت جزئيات الحيوان لا من جهة الناطق وغير الناطق ، بل من جهة قسمة أخرى كالماشى وغير الماشى ، ووجدت المائت ثابتا لجميع أجزاء الاستقراء . فحينئذ تحكم على الحيوان بسبب هذا الاستقراء بأنه مائت ، ثم تنتقل ذلك الى الناطق . فقبل كل ناطق حيوان . وكل حيوان إما ماشى أو غير ماشى ، وغير ماشى مائت . ينتج : فكل ناطق مائت . وهو إنما يتأتى إذا كان الكلى قابلا لوجهين من القسمة الحاضرة .

وأما القسم الثاني : وهو الحكم على الكلى لوجوده في بعض جزئياته . فهذا لا يفيد الا الظن ، لاحتمال أن يكون حال غير المذكور — وإن كان نادرا — بخلاف حال المذكور .

\*\*\*

قال الشيخ : « وأما التمثيل فهو الحكم على الغائب بما هو موجود في الشاهد (٢٤) »

(٢٣) كان الحيوان مخالفا : ع  
(٢٤) التمثيل هو الحكم على غائب بما هو موجود في مثال الشاهد : ع



التفسير : كان أولى أن يقال : التثني هو الحكم على صورة  
بمثال الحكم الثابت في صورة أخرى . ثم هذا يقع على وجوه أربعة :  
فتارة يكون الحاقا للغائب بالشاهد . كما يقال : انه تعالى عالم بالعلم  
كما أن الواحد منا عالم بالعلم . والله تعالى موجود ، فيجب أن يكون  
مختصا بحيز وجهة ، كما أن الواحد منا كذلك . وتارة يكون الحاقا للشاهد  
بالغائب . كما يقال : لو قدر الواحد منا على إيجاد بعض الأشياء  
لقدر على إيجاد كل الأشياء ، كما في حق الله تعالى ، وتارة يكون  
الحاقا لغائب بغائب آخر ، كما يقال للمعتزلة : أجمعنا على انه تعالى  
يريد بالإرادة ، فوجب أن يكون عالما بالعلم . وتارة يكون الحاقا لشاهد  
بشاهد آخر ، كما يقال للمعتزلة : أجمعنا على أن الواحد منا انما يكون  
متحركا لأجل قيام الحركة به ، فوجب أن يكون انما كان مدركا لأجل  
قيام الإدراك به .

نثبت : أن التثني حاصل في هذه الصور الأربع . وكلام « الشيخ »  
مشعر بأنه مخصوص برد الغائب الى الشاهد . ويمكن أيضا تصحيح  
كلامه . وهو أن يقال : مراده من الغائب : المشكوك المختلف فيه . ومن  
الشاهد : المعلوم المتفق عليه . وحينئذ يكون لفظه متناولا للاقسام  
الأربعة التي ذكرناها .

\*\*\*

قال الشيخ : « وأوثقه (٢٥) ما يكون المشترك فيه علة  
للحكم في الشاهد »

التفسير : ثم انه بين ضعيف من وجهين :  
الأول : أن ذلك المشترك لعله تكون علة لثبوت الحكم في الشاهد ،  
من حيث انه شاهد ، وعلى هذا التقدير يمتنع أن يكون علة لثبوت الحكم  
في الغائب .

(٢٥) وأوثقه ما يكون المتبادل به ، أو المشترك فيه علة للحكم في  
الشاهد : ع .

**الثاني :** لعل ذلك المشترك ينقسم الى قسمين ، ويكون علة ذلك الحكم أحد قسمي ذلك المشترك ، وحينئذ لا يلزم أن يكون ذلك المشترك علة لذلك الحكم مطلقا .

\*\*\*

**قياس الشيخ :** « فان لم يكن هذان المانعان ، وصحح أن الحكم ( معال ب مفهوم القديم المشترك (٢٦) ) انقلب التثليل برهانا »

**التفسير :** صدق « الشيخ » فيها قال . وذلك لأننا اذا قلنا : عالمة الواحد منا معللة بالعلم ، فوجب أن تكون عالمة الله تعالى ايضا كذلك . يقال : عالمة الواحد منا معللة بالعلم المحدث ، والعلم المحدث ينتج ثبوته في حق الله تعالى . أو يقال : العالمة تسمان : عالمة جائزة ، وعالمة واجبة . والعالمة الجائزة هي المعللة بالعلم ، أما عالمة الله تعالى فهي واجبة ، فلا يلزم تعليلها بالعلم .

وإذا عرفت هذا فنقول : أن توجه هذان السؤالان ، فقد سقط الاستدلال ، أما لو ثبت أن العالمة من حيث هي عالمة ، معللة بالعلم من حيث هو علم ، لا من حيث هي عالمة جائزة ، انقلب هذا التثليل برهانا . لأننا نقول : عالمة الله تعالى عالمة ، وكل عالمة فهي معللة بالعلم . ينتج : أن عالمة الله تعالى معللة بالعلم .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « الضمير (٢٧) قياس يذكر صفراء فقط . كقولهم : فلان يطوف بالليل فهو مختلط (٢٨) وحذف الكبرى اما للاستغناء او للمغالطة »

(٢٦) لعله : ع

(٢٧) الضمير قياس تذكر فيه صفراء فقط . كقولهم : فلان يطوف ليلا . فهو إذن مختلط . وحذفت الكبرى اما للاستغناء به ، أو للمغالطة : ع

(٢٨) أي مختلط العقل ، مشعوز .

التفسير : أما الذى للاستغناء فكما يقال : انه يصح أن يعلم ذات الشيء مع الذهول عن كونه مؤثرا فى كذا ، فوجب أن تكون ذاته مغايرة لمؤثرته . فالنتج لهذه النتيجة فى الحقيقة : هو تلك المقدمة ، مع مقدمة أخرى . وهى قولنا : وكل ما صح العلم به مع الذهول عن غيره فهما متغايران . الا أن هذه المقدمة لما كانت ظاهرة جلية ، لا جرم حذفناها لأجل الاستغناء عن ذكرها بسبب ظهورها . وأما الذى يكون الغرض من الحذف إيقاع المغالطة ، فهو أنا إذا قلنا : فلان يطوف بالليل فهو مختلط ، كان ذلك موهبا بصحة هذه النتيجة . أما لو صرحنا بالكبرى وقلنا : وكل من طاف بالليل فهو مختلط ، فههنا يظهر للعقل كذب هذه المقدمة الكلية . وإذا وقف العقل على كذبها ، فحينئذ لا يبقى الظن بصحة تلك النتيجة ، فلا جرم وجب حذف الكبرى ههنا ، ليعتق الظن المتأكد .

---

1. Name of the person or organization: [illegible]  
2. Address: [illegible]  
3. City: [illegible]  
4. State: [illegible]  
5. Zip: [illegible]  
6. Telephone: [illegible]  
7. Fax: [illegible]  
8. E-mail: [illegible]  
9. Date: [illegible]  
10. Signature: [illegible]  
11. Title: [illegible]  
12. Organization: [illegible]  
13. Project: [illegible]  
14. Purpose: [illegible]  
15. Other: [illegible]

## الفصل الخامس

فى

# أنولوطيقا الثانية

*Analytica posteriora*

قال الشيخ : « المقدمات التى مؤلف البراهين : هى  
الحسوسات . كقولنا : الشمس مضيئة ، والمجربات كقولنا : الشمس  
تشرق وتغرب ، والسقوتيا (١) تسول الصفراء . والأوليات . كقولنا :  
الكل اعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية .  
والمقواترات . كقولنا : ان مكة موجودة »

التفسير : اعلم : ان التصديقات لا يمكن أن تكون كلها كسبية ،  
والا لافتقر كل تصديق الى تصديق آخر يسبقه ، فيلزم اما الدور واما  
التسلسل . وهما محالان . والموقوف على الحال محال . فكان يلزم  
أن لا يحصل شيء من التصديقات الكسبية . فثبت : أن القول بأن كل  
التصديقات كسبية ، يمنع من كون الشيء منها كسبيا . وما أدق ثبوته  
الى نفيه ، كان باطلا ، فكان القول بأن كل التصديقات كسبية باطلا .  
ولما ثبت هذا ظهر أن التصديقات بالآخرة تنتهى الى تصديقات غنية  
عن الاكتساب .

---

(١) السقمونيا : *Convolvulus Scammonia* وهو نبات له  
أغصان كبيرة مخرجها من أصل واحد طولها نحو من ثلاثة أذرع أو  
أربعة ، عليها رطوبة تدبق باليد وشيء من زغب وله زهر أبيض مستدير  
ثقل المرائحة . وأفضله ما جلب من أنطاكية . ومتى أعطى منه أكثر من  
ثلثى درهم أسهل أسهالا غنيا جدا . ( راجع « مفردات » ابن البيطار ،  
ج ٣ ص ١٧ ص ٢٠ )

فنتقول : انها اما أن تكون بأسرها مستفادة من العقل أو من الحس أو من مجموعهما .



**أما الاستفادة من العقل المحض** فهي الأوليات ، وذلك لأن كل قضية فلها موضوع ولها محمول . وكل قضية يكون مجرد تصور موضوعها وتصور محمولها ، كافيا في جزم المذهب باستناد ذلك المحمول الى ذلك الموضوع أو سلبه عنه ، فنتك القضية هي المسماة بالأولية ، وانما سميناها بهذا الاسم لأن العقل يحمل ذلك المحمول ابتداء وأولا على ذلك الموضوع ، من غير توسط شيء آخر ، بين ذلك الموضوع وذلك المحمول .

**أما القضية المكتسبة** . فالعقل يحمل ذلك المحمول على الحد الأوسط ، ثم يحمل ذلك الحد الأوسط على الموضوع الذى هو الحد الأصغر ، وحينئذ يحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع بواسطة حمل الحد الاوسط عليه ، وحينئذ لا يكون ذلك الحمل حملا أولا ، بل حملا ثانيا .

واذا عرفت هذا فنقول : ههنا سؤالات :

**السؤال الأول :** أن يقال : ان هذه القضية الأولية . ان كانت من لوازم العقل ، وجب أن لا ينفك العقل عن الشعور بها البتة ، وان تكون هذه القضايا حاضرة في الذهن خاطرة بالبال أبدا ، وان لم تكن من لوازم العقل كانت مكتسبة لا أولية .

**الجواب :** انا لا نقول : ان غريزة العقل توجب حضور هذه القضايا مطلقا ، حتى لا يلزنا ما ذكرتم . بل نقول : ان غريزة العقل توجب هذا الحكم بشرط حضور تصور ماهية موضوعها وماهية محمولها في العقل ، فاذا لم يحضر هذان التصوران في غريزة العقل ، فقد فات شرط الإيجاب . فلا جرم يفوت الأثر .

**السؤال الثانى :** وذهب « الشيخ » أن القضايا المشهورة والقضايا الوهمية قد تساوى القضايا الأولية في القوة والجزم . ثم انه فرق بين

الأوليات والمشهورات بطريق ، وبين الأوليات والوهميات بطريق آخر .  
**أما الفرق بين الأوليات والمشهورات** . فقال : أنا نفرض أنفسنا كأننا  
 خلقنا الآن ، وما خالطنا أحدا ، وما شاهدنا شيئا ، وقدردنا زوال موجبات  
 الآلف والمعادة عن أنفسنا ، ثم أنا نعرض في هذه الحالة على عقلنا :  
 أن الواحد نصف الاثنين ونعترض (٢) أيضا على عقلنا في هذه الحالة :  
 أن الكذب قبيح . فإنا نجد عقلنا في هذه الحالة جازما بالأول ، ومتوقفا  
 في الثاني . فعلمنا : أن الجزم بأن الكذب قبيح ، ليس إلا لأجل الآلف  
 والمعادة .

**تسال : وأما الفرق بين الأوليات وبين الوهميات** . فهو مثل  
 مؤلفنا : كل موجود فهو في جهة . فهنا (٣) الوهم قد يساعد على  
 التصديق بما ينتج فتفيض حكمه ، والعقل ليس كذلك ، فعلمنا : أن الوهم  
 كاذب . ومثاله (٤) أن نقول : كل ما حصل في حيز وجهة فلا بد وأن  
 يتميز يمينه عن يساره ، وفوقه عن تحته ، وكل ما كان كذلك فهو مركب ،  
 وكل مركب ممكن ، وكل ممكن فليس بواجب . فالوهم يساعد على هذه  
 المقدمات . ولا شك أنها تنتج : أن كل ما كان مختصا بالجهة ، فهو ليس  
 بواجب الوجود لذاته . فإذا حكم بعد ذلك بأن واجب الوجود لذاته ، يجب  
 أن يكون مختصا بالجهة ، فهنا الوهم حكم بحكم وحكم أيضا بما يوجب  
 نقيض ذلك الحكم . فعلمنا : أنه كاذب . وأما حكم العقل فإنه لا يكون  
 كذلك . فلا جرم . علمنا : أن حكمه صادق .

**هذا غاية كلام « الشيخ » في تقرير هذين الفرقين .**

**وعندى : أن ذلك ضعيف جدا .**

**أما الفرق الأول :** فبيان ضعفه : أن نقول : هل تدعى أن القضايا  
 قد تبلغ بسبب الآلف والمعادة في القوة والشدة الى حد قوة الأوليات  
 أو لا تدعى ذلك ؟ فإن لم تقل بذلك لم يكن بلا حاجة الى تقرير هذا  
 الفرق البتة ، وإن ادعيت ذلك فنقول : أن هذا الفرق لا يزيل هذا  
 الاشتباه . وبيانه من وجوه :

(٣) فهو أن : ص

(٢) وعرضنا : ص

(٤) مثاله : ص

**الأول :** ان أقصى ما فى الباب : اها بفرض زوال الأخلاق والمعادات عن أنفسنا الا ( أن ) فرض الخلو يوجب حصول ذلك الخلو ، فان قاسى القلب اذا فرض فى نفسه رحيما ، فانه لا يصير رحيما بسبب هذا الفرض . فاذا سلمت أن حصول الالف والمادة مما يوجب قياس (هـ) الأوليات بغيرها ، ثم انا اذا بينا أن فرض زوال الالف والمادة لا يوجب روالها ، فحينئذ نقول : انا وان فرضنا زوال الالف والمادة وسائر الأمور الخارجة ، فلعلمها مازالت بل بقيت . وعلى تقدير البقاء فالموجب للتهمة باق عند هذا الفرض ، فوجب أن لا تزول هذه التهمة .

**الثانى :** هب أن فرض المزوال يوجب حصول الزوال ، لكنه ربما حصل فى النفس أخلاق كثيرة ، ولا يكون عند الانسان شعور بحصولها ، واذا لم يكن له شعور بحصولها ، امتنع عليه أن بفرض ازالتها عن نفسه . ومع قيام هذا الاحتمال ، كان بقاء سبب هذا الغلط قائما على سبيل الاحتمال ، فوجب أن لا تزول التهمة .

**الثالث :** ان العلم بأن هذا الطريق الذى ذكرتم يوجب الفرق بين الأوليات وبين المشهورات ، يحتل أن يكون من باب القضايا الحقة ، ويحتل أيضا أن يكون من باب المشهورات فيفتقر امتياز هذا الطريق الذى ذكرتم عن المشهورات الى طريق آخر . ويلزم التسلسل . وهو محال .

**الرابع :** ان (٦) هذا الطريق الذى ذكرتم فى الفرق بين هذين البابين ليس معلوما بالبديهة ، بل لا يعلم الا بالفكر والنظر الدقيق . فالقول بأن البديهيات لا تتميز عن المشهورات الا بهذا الطريق ، توقيف للحكم بصحة البديهيات على النظريات . لكن النظريات موقوفة على البديهيات . فيلزم الدور ، ويلزم سقوط البديهيات والنظريات معا عن الاعتبار .



**الخامس :** أنا إذا رجعنا الى العقل لم نجد هذه المشهورات البتة فى قوة البديهيّات ، ولا جزئية منها . وذلك لأن قولنا : الظلم قبيح . ان كان المراد بكونه قبيحا كونه مخلا بمصالح العالم — فلا جرم يبعد فيه طبع من كان محتاجا الى جلب المصالح ودفع المفساد — فهذا المعنى حق لا شك فيه . وصحته معلومة فى بدائه العقول ، الا أن التبيح بهذا التفسير لا يمكن تحقيقه فى حق الاله المتعالى . عن النفع والضرر . وإذا كان المراد من كونه قبيحا أمرا سوى ذلك ، فذلك المعنى غير متصور ، فضلا عن أن يكون مصدقا به ، فضلا عن أن يكون ذلك التصديق تصديقا جازما . فعلينا : أن كلامهم فى تقرير هذا الفرق مختل .

**وأما الفرق الذى ذكره « الشيخ » بين الأوليات والوهبيّات .** فنقول : ان اعترفت بأن هذه الوهبيّات لا تبلغ فى القوة مبلغ البديهيّات ، فنحن نثذ لا حاجة الى هذا الفرق . وان ادعيت المساواة فى القوة . فنقول : هذا باطل ويتعذر أن يكون الأمر كذلك . فالفرق الذى ذكرتم باطل . أما المقام الأول : وهو أن ذلك باطل : فنقول : الذى يدل على بطلانه : أنا اذا عرضنا على قولنا ان الموجود إما أن يكون متحيّزا أو حالا فى التخيّز أو لا متحيّزا ولا حالا فى التخيّز ، وجدنا العقل قاطعا بصحة هذا التقسيم ولم نجد جزم العقل بامتناع وجود هذا التقسيم الثالث جاريا مجرى جزمه بامتناع الجمع بين الوجود والمعدم ، بل لا نجد العقل جازما بامتناع البتة . فثبت : أن هذه المقدمة ما بلغت مبلغ البديهيّات فى القوة .

**وأما بتقدير أن يكون الأمر كذلك . فإن الفرق الذى ذكره باطل .**  
**وتقريره من وجوه :**

**الأول :** أن نقول : انه انما حكم بفساد حكم الوهم ، بأن الوهم حكم بأن كل موجود فى الجهة . لأنه وجد الوهم قد ساعد على تسليم مقدمة تنتج نقيض ذلك الحكم . فعلى هذا التقدير ، فاننا نعلم أن حكم العقل صحيح . اذا علمنا أنه لم يحكم بما ينتج نقيض ذلك الحكم . الا أن

هذا العلم إنما يحصل إذا عرضنا على العقل جميع المقدمات التى لا نهاية لها ، وعلمنا أن العقل لم يحكم فى شئ من هذه المقدمات . فعلى هذا ، العلم بصحة حكم العقل فى القضية المعينة ، يلزم أن يؤول على علمه بأحكام القضايا التى لا نهاية لها ، وعلى العلم بأن شيئاً منها لا يوجب نقيض هذا الحكم . إلا أن هذا الشرط متعذر التحصيل ، فوجب أن يبقى الشرط مشكوكاً . وذلك يوجب القدح فى البديهيات ، واشتباهاها بالقضايا الباطلة .

**الثانى :** هو أننا نجد من أنفسنا جزءاً قاطعاً فى بعض القضايا . ثم إنكم زعمتم أن هذا الجزم تارة يكون من قوة أخرى مسماة بالوهم . إلا ( أن ) الفرق بين العقل والوهم ليس معلوماً بالبديهية . بل أقصى ما فى الباب : أن يكون معلوماً بالاستدلال الدقيق . فلو توقف الجزم بصحة البديهيات على صحة النظريات ، لكانت (٧) صحة المنظريات موقوفة على صحة البديهيات . ويلزم الدور . وهو باطل .

**الثالث :** فى القدح فى هذا الفرق كسائر الوجوه المذكورة فى الفرق الأول .

ثبت بما ذكرنا : أن هذه الفروق ضعيفة . وإنا لم نسلطنا حصول الاستواء بين البديهيات وبين المشهورات والوهميات ، لمزمن القول بالسفسطة لزوماً لاختلافه عنه .

**السؤال الثالث :** ذكر « الشيخ » فى بيان الأوليات مثالين . وهما قولنا : الكل أعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . واعلم : أن المقدمة الأولية حقا عندى : هى قولنا : «لنفسى والاشياء لا يجتمعان ولا يرتفعان .

فأما قولنا : الكل أعظم من الجزء ، فهو فرع على تلك المقدمة . وذلك لأننا نقول : إن كان الكل مساوياً للجزء ، فحينئذ لا يبقى بين وجود الجزء الآخر وبين عدمه تفاوت فى نفس الأمر ، وحينئذ يصدق على ذلك الجزء : كونه موجوداً معدوماً معاً . وهو محال .

وأما قوله : الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . فذلك .  
لأن الأشياء اذا كانت مساوية لشيء واحد ، كانت حقيقة تلك الأشياء ،  
وحقيقة ذلك الشيء الواحد : واحدة . ولو لم تكن تلك الأشياء متساوية  
لم تكن حقيقة لها واحدة . وحينئذ يلزم فى تلك الأشياء وحقيقة ذلك الشيء  
الواحد ( أن تكون ) واحدة ولو لم تكن تلك الأشياء متساوية لم تكن  
حقيقتها واحدة . وحينئذ يلزم فى تلك الأشياء أن تكون حقيقة لها واحدة ،  
وأن لا تكون حقيقتها واحدة . فيلزم الجمع بين الوجود والعدم . وإذا  
ثبت هذا فنقول : جزم العقل بهاتين القضيتين انها كان بواسطة تلك  
القضية الأخرى ، فلم تكن هاتان القضيتان من الأوليات . وهذا كله من  
القضايا المستفادة من العقل .

\*\*\*

**وأما الاستفادة من الحس :** . فهى المحسوسات وهى كقولنا :  
الشمس مضيئة ، والنار حارة . وفيه سؤالات :

**السؤال الأول :** ان الحواس كثيرة الأغلاط . فان البصر قد يدرك  
المتحرك ساكنا ، والساكن متحركا . فان الجالس فى السفينة قد يتخيل  
السفينة واقفة والشط متحركا ، مع أنه بالعكس . وقد يرى الكبير صغير  
أو الصغير كبيرا ، وإذا كان الأمر كذلك ، احتيج فى تمييز صوابها عن  
خطئها الى حاكم آخر يحكم عليها . وحينئذ لا يكون الحس حاكما أولا ،  
بل الحاكم الأول هو العقل .

**السؤال الثانى :** ان الحس لا يعطى الحكم المطلق بل الجزئى والحكم الجزئى  
لا ينتفع به لا فى الحدود ولا فى البراهين . فانه لا حد للفاسدات ،  
ولا برهان على الفاسدات . اللهم الا أن يقال : الاحساس بالجزئيات يعد  
المفقس لقبول صورة كلية من المفارقات ، الا أن تلك الصورة الكلية تكون  
عقلية لا حسية . فظهر بهذا أن قول « الشيخ » فى مثال المحسوسات :  
انها كقولنا : الشمس مضيئة والنار حارة ، ليس كما ينبغي . وذلك لأن  
قولنا : الشمس مضيئة ، قضية كلية . والحس لا يدرك الكليات . فلما  
قولنا : هذه الشمس مضيئة ، فهى محسوسة . وكذلك الكلام فى قولنا :  
النار حارة .

**السؤال الثالث :** ان الحس انما يحس الحاضر الموجود . فاما ان ذلك الشيء يمتنع أن يكون خالفاً ، فذلك غير محسوس . وما لم يحصل اعتقاد أنه يمتنع أن يكون الحكم بخلاف ما اعتقدناه فانه لا ينتفع به في البراهين التي لا يطلب منها الا الجزم .

**السؤال الرابع :** ان الحس لا تعلق له الا بالضوء ، فاما الشعور بأن جرم الشمس موصوف بذلك الضوء ، فذلك غير محسوس البتة . لأن انصاف الشيء بغيره ، اما أن يكون أمراً نسبياً لا وجود له في الخارج ، أو ان كان موجوداً لكنه ليس من المبصرات ، فثبت بما ذكرناه : أن هذه القضايا لا تحصل من الحس المحض ، بل حصولها ليس الا من العقل . والحس جار في هذا الباب مجرى الخادم والآلة .

\*\*\*

**وأما القضايا المستفادة من مجموع الحس والعقل . فهي نوعان :**  
**النوع الأول :** المجربات . وذلك لأننا اذا رأينا أن الشيء دائر مع غيره وجود أو عدماً ، حكنا بكون أحدهما علّة للأخر . كقولنا :  
**السموئي يسهل الصفراء . وفيه سوالات :**

**السؤال الأول :** ان الشيء كما يدور مع علته المؤثرة فيه وجوداً أو عدماً ، فقد يدور مع الفصل المقوم لنوع تلك العلة ، والخاصة المساوية له ، ولشروط تأثيرها في المعلول . مع أن شيئاً من ذلك ليس بعلة .

**السؤال الثاني :** كما أن المعلول يدور مع العلة وجوداً أو عدماً ، فالمعللة أيضاً تدور مع المعلوم المساوي لها وجوداً أو عدماً . فالحدوران مشترك بين الجانبين ، والعلة غير مشترك فيها بين الجانبين . والعجب من هؤلاء الأفاضل أنهم حين حاولوا (٨) بيان أن التثليل لا يفيد العلم بالعلية ، ذكروا أن التجربة تفيد اليقين مع أنه لا معنى للتجربة . الا الطرد والعكس . وهذا من العجائب .

---

(٨) حين حاولوا : بيان أن التثليل لا يفيد العلم بالعمامة ، ثم انهم ذكروا أن ... الخ : ص

**السؤال الثالث :** ان الانسان فى بلاد الزنج لا يكون الا اسود .  
فلو فرضنا انسانا ما يرى الا بلاد الزنج ، ولم يسمع بوجود سائر  
البلاد . فهل له ان يحكم بان كل انسان اسود ؟ ولما لم يجز ذلك ،  
علينا فساد هذا الاعتبار .

**السؤال الرابع :** ان هذه القضايا التجريبية لا تثبت صحتها  
الا بعد مقدمات كثيرة . مثل : ان يقال : هذا الجسم الحادث لابد له  
من سبب . وذلك السبب اما ان يكون نفس ذلك الجسم أو أمرا حالا  
فيه ، أو أمرا هو محله ، أو أمرا مباينا عنه . ولا جائز ان يكون المؤثر  
نفس الجسم ، ولا ما يكون محلله ، ولا ما يكون مباينا عنه . ثم انه  
لا يمكن ابطال استناد هذا الأثر الى الأمر المباين ، الا اذا علمت أن اله  
العالم موجب بالذات ، لا فاعل مختار ، لأن بتقدير كونه فاعلا بالاختيار ،  
فلعله أخرى ( هى ) عادته وطرده سنته ، بايجاد ذلك الأثر عقيب ذلك  
السبب من غير أن يكون لذلك السبب فيه تأثير . فثبت : انه لا يمكن  
اثبات تلك المؤثرية الا بعد هذه المقدمات .

ثم يقال : المؤثر يمتنع انفكاكه عن الأثر ، ويمتنع أن يوجد فى  
ذلك المحل ما يمنعه من التأثير .

ثم انه بعد ظهور هذه المقدمة ، تعلم أن ذلك الأثر ، انما صدر عن  
ذلك المؤثر . فاذا كان العلم بصحة هذه القضايا التجريبية موقوفا على  
هذه المقدمات الغامضة الدقيقة ، فكيف يمكن جعل هذه المقدمة من المبادئ  
الغنية عن الحجة والبرهان ؟

**السؤال الخامس :** وهو ان الجزم بصحة هذه القضايا التجريبية .  
ان كان غنيا عن البرهان ، كان ذلك من الأوليات ، فلم يمكن جعلها قسما  
آخر سوى الأوليات ، واقتصر الى برهان آخر ، فحينئذ لا يمكن جعلها من  
المبادئ .



النوع الثانى من القضايا المستفادة من مجموع العقل والحس :  
الحسنيات :

\*\*\*

قال الشيخ : « ومثاله : ما نشاهد من اختلاف نور القمر بسبب  
قربه وبعده من الشمس . وذلك يفيد الحس بان ذلك الثور مستفاد من  
الشمس »

التفسير : هذا أيضا فى غاية الضعف . وبيانه من وجوه :  
الأول : ان حاصل هذا المعنى ليس الا الطرد والمكس . وقد  
عرفت أنه لا يفيد الظن ، فضلا عن اليقين .

الثانى : ان العلم بأنه لما اختلفت اشكال نور القمر بسبب القرب  
والبعد من الشمس ، وجب أن يكون ثوره مستفادا من الشمس ، فان  
كان غنيا عن البرهان كان ذلك من البديهيات ، فلا يمكن جعله قسما آخر .  
وان كان محتاجا الى البرهان . فكيف يمكن جعله من أوائل البرهان ؟

الثالث : قال « ابن الهيثم المصرى » : « ان هذا القدر لا يدل البتة  
على أن نور القمر مستفاد من الشمس ، لاحتمال أن يكون أحد نصفى  
كرة القمر مضيئا بالطبع ، ونصفه الثانى يكون مظلما بالطبع . ثم ان  
كرة القمر تستدير على مركز نفسه حركة مشابهة لحركة فلكه . وعند  
الاجتماع يكون نصفه المظلم الينا بالتمام ، ونصفه المضيء الى فوق بالتمام .  
وبعد الاجتماع يصير جزء من نصفه المضيء ، مقابلا لنا ، بسبب استدارة  
تلك الكرة على مركز نفسها . وكلما ازداد بعده عن الشمس ، ازداد نصفه  
المضيء ظهورا لنا . فاذا صار مقابلا للشمس ، صار نصفه المضيء بتمامه ،  
مقابلا لنا . ومع قيام هذا الاحتمال ، لا يلزم من اختلاف نور القمر بالزيادة  
والنقصان — بحسب قوته وبعده من الشمس — أن يكون ثوره مستفادا  
من الشمس »

ثم قال : « الدليل المعتمد فى هذا الباب : زوال النور عن وجه القمر  
عند الخسوف » وذلك طريق آخر سوى ذلك الطريق .

**فان قال قائل :** جرم القمر بسيط ، فيمتنع أن يكون أحد وجهيه مضيقا والآخر مظلما . **فنقول :** لا نسلم أنه بسيط . وما الدليل عليه ؟ فان الدليل الذى ذكرتهوه فى بساطة الاجرام الكلية لا يجرى الا فى الفلك الاتصفي فقط .

سئلنا : أنه بسيط . الا أنه لا يمتنع بما ذكرناه . والدليل عليه : المحقق الذى يرى فيه وجه القمر . ثم هب أن كل ذلك صحيح ، الا أن مجرد اختلاف نور القمر بحسب قرينه وبعده من الشمس لا يدل على أن نوره مستفاد من الشمس ، الا مع هذه المقدمة . وعلى هذا للتقدير فان هذه القضية تكون قضية مفتقرة الى البرهان الدقيق المغاير ، فكيف يمكن جعلها من مبادئ البرهان ؟

\*\*\*

**النوع الثالث من المقدمات التى قيل : انها من المبادئ :** مقدمات قياساتها معها . وهذا النوع كان يجب أن يذكر فى القضايا المستفادة من العقل المحض .

قال « الشيخ » : وهذا مثل علمنا بأن الأربعة زوج . فان هذه المقدمة يظن أنها بديهية وليست كذلك ، بل هذه (٩) المقدمة انها تعلم بواسطة الحد الأوسط ، الا أن ذلك الأوسط لا يزول عن الذهن ولا يفتيق عنه ، فلا جرم كان العلم به حاضرا أبدا . وتقريره : أنا نعلم أن كل أربعة فانها تنقسم لتقسمين متساويين ، ونعلم أن كل ما كان كذلك فهو زوج ، فنحن انما علمنا أن الأربعة زوج بواسطة علمنا بأنها تقبل الانقسام بقسمين متساويين .

**ولنأفل أن يقول :** هذا الكلام انما يستقيم اذا كان المراد من كون الأربعة زوجا أمرا مغايرا لكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين ، حتى يقال : العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين ، أوجب العلم بكونها زوجا . أما اذا كان لا معنى للزوجية الا مجرد كونها قابلة للانقسام

---

(٩) فى هذه : ص

بقسمين متساويين ، فحينئذ يكون العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين ، هو نفس العلم بكونها زوجا . وحينئذ يبطل هذا الكلام

**فان قالوا :** الزوجية ليست عبارة عن نفس قبول الانقسام بقسمين متساويين ، بل عن كيفية أخرى مخصوصة لازمة لهذه الحال . **فنقول :** فاذا كان المراد من الزوجية ، ما ذكرتم ، فلا نسلم أن هذه الحالة بتصوره ، فضلا عن أن يكون مصدقا بها ، فضلا عن أن يكون ذلك التصديق تصديقا بديهيا . فانا لا نعتل من الزوجية الا مجرد أنها تقبل الانقسام بقسمين متساويين .



**النوع الرابع من المقدمات التي قيل : انها من المبادئ : المقترحات .**

وهي كقولنا : ان « مكة » موجودة . واعلم : ان « الشيخ » لم يستقصى في شيء من كتبه الكلام في حقيقة الخبر المتواتر .

**قال الشارح : للمقتررات شرطان :**

**احدهما :** أن يكون المخبرون قد أخبروا عن وجود أمر محسوس . مثل أن يقولوا : رأينا محمدا . وسمعنا منه ادعاء النبوة . أما لو أخبروا عن أمر محسوس ، لم يفد هذا الأخبار العلم . وذلك لأن ذلك الأمر ان كان معلوم الصحة في بديهية العقل ، كانت صحته معلومة من بديهية العقل ، لا من ذلك الخبر ، وان لم يكن معلوم الصحة في بديهية العقل ، لم يفد ذلك الأخبار علما . فان أهل المشرق والمغرب . لو اتفقوا على الأخبار عن حدوث العالم ، لم يحصل العلم بذلك الا بالدليل .

**والشرط الثاني :** بلوغ المخبرين في الكثرة الى حيث يتمتع اتفاقهم على الكذب . واعلم : أنه ليس لتلك الكثرة حد معين . وذلك أن كل عدد يفرض . فان العقل يحكم بأنه لما جاز الكذب على ذلك العدد بنقصان واحد ، كذلك يجوز الكذب على ذلك العدد . وأنه لا يتفاوت حال هذا الجواز بسبب نقصان واحد وزيادته .

واذا عرفت هذا فنحن لا نستدل بحصول كمال العدد على حصول العلم ، بل نستدل بحصول العلم على حصول كمال العدد .



وهذان الشرطان كافيان فى حصوله ، اذا قال المخبرون : نحن شاهدا ذلك . فلما ان قالوا : نحن سمعنا أقوالا آخرين أخبروا أنهم سمعوا أقوالا آخرين أنهم أخبروا : أنهم شاهدوا ذلك الأمر المحسوس . وذلك مثل أخبار أهل عصرنا عن وجود موسى وعيسى ومحمد — عليهم السلام — فهنا لابد من شرط ثالث وهو أن نعلم أنه ( هل ) كان حال كل واحد من طبقات المخبرين فى الكثرة وامتناع الموافقة على الكذب ، مثل حال هؤلاء الحاضرين ؟

### فهذا جملة الكلام فى ضبط شرائط التواتر .

\*\*\*

### ولنقاتل أن يقول : السؤال عليه من وجوه :

**السؤال الأول :** ان خبر التواتر يدل على أنه كان قد حصل الاحساس لبعض الناس بذلك الشيء المخبر عنه . فالاخبار يدل على وجود ذلك الاحساس ، وذلك الاحساس يدل على وجود المحسوس ، فالتواتر دليل الدليل . فكان جعل التواترات قسما واتما فى مقابلة المحسوسات خطأ .

**السؤال الثانى :** انا بينا أن التواتر لا يفيد العلم بوجود المحسوسات . وأنت تعلم أن المحسوسات اشخاص فاسدة ، وتعلم أنه لا حد للكائنات الفاسدات ، ولا برهان عليها . فكان دخول التواترات فى صناعة الحد والبرهان قليل الفائدة .

**السؤال الثالث :** انه لاتزاع فى أنه لا يمتنع اقدام كل واحد من أهل التواتر على الكذب . ولا نزاع فى أن اقدام بعضهم على الكذب لا يمنع من جواز اقدام غيره على الكذب . فاذ كان الجواز قائما فى حق كل واحد واحد ، وثبت أن الاجتماع غير مانع من ذلك ، وجب أن يقق ذلك الجواز: حال الاجتماع ، كما كان حاصل حال الانفراد . وذلك يفيد القطع بأنه لا يمتنع اقدام الكل على هذا الكذب . ومع هذا الجواز لا يبقى اليقين التام .

**السؤال الرابع :** انه إما أن يقال : حصل فى الوجود عدد مخصوص  
يمنع اطباتهم على الكذب ، أو يقال : ليس الأبر كذلك . **والأول :** باطل  
لأنه لا عدد بعينه إلا وحال ذلك العدد نقصان واحد ، أو اثنين ( ونقصان  
واحد أو اثنين ) مساوى لحاله فى جواز الاقدام على الكذب . **والثانى :**  
يوجب القدر فى التواتر . وذلك لأنه إذا لم يكن شىء من الأعداد  
المعيّنة ، له صلاحية ايجاب هذا العلم ، فحينئذ لا ندرى أن هذا الاعتقاد  
الذى حصل فى القلب أهو ظن قوى أو علم يقينى ؟ وحينئذ لا يدق عليه  
تمويل .

**السؤال الخامس :** هب أن أهل التواتر إذا قالوا : شاهدنا  
الشيء الفلانى أو سبعا الكلام الفلانى ، فانه يفيد العلم بحصوله .  
إما إذا قالوا : رأينا أقواما أخبروا أنهم رأوا أقواما آخرين أخبروا أنهم  
شاهدوا الشيء الفلانى كإخبارنا عن لأشخاص الماضية فى القرون  
الخالية . فكيف يفيد مثل هذا الخبر علما يقينيا ؟ وذلك لأن هذا الخبر  
لا يفيد اليقين ، إلا ( إذا ) علمنا أن طبقات المخبرين فى كل عصر وزمان كان  
بالغا فى الكثرة الى حد يمنع اتفاقهم على الكذب . لكن علمنا بأن المخبرين  
كانوا كذلك ، علم بصفة من صفاتهم ، وبحال من أحوالهم . والعلم بصفة  
الشيء مشروط بالعلم بذاته . فلما جهلنا ذوات أولئك الماضين ، فكيف  
يمكننا أن نعلم أنهم بالغين فى الكثرة الى حيث يمنع اتفاقهم على الكذب .  
وإذا لم نعلم هذه الصفة لم يكن خبرهم مفيدا للعلم . ومعلوم أن أخبار  
هؤلاء الحاضرين مفرعة على أخبار أولئك الماضين . ماذا وقع الشك فى  
الأصل ، فكيف يبقى اليقين فى الفرع ؟

**السؤال السادس :** هب أن التواتر يفيد العلم إلا أننا توافقنا على  
أنه ما لم تحصل هذه الشرائط المذكورة ، لم يكن التواتر مفيدا للعلم .  
واعتبار هذه الشرائط لا سبيل اليه إلا بحض العقل ، فلولا ( ١٠ ) أن

---

( ١٠ ) المؤلف يشير الى القضية المشهورة فى علم الكلام وهى هل  
العقل أصل النقل ، أم النقل أصل العقل . وقد تحدثنا فيها فى مقدمة  
الكتاب .

العقل يراعى هذه الشرائط ، والا لما حصل العلم . فيرجع حاصل الأمر الى أن العقل استعان بحس السمع فى سماع ذلك الخبر ، واستعان بحسن البصر فى أن رأى تلك الكثرة العظيمة فى عدد أولئك المخبرين . ثم اعتبر مقدمات أخرى عقلية مضافه الى هذا المسبوع وهذا المبصر ، ثم استنتج العلم من مجبوع هذه الأمور . وحيث يظهر أن الحاكم بذلك الحكم هو العقل . فإن بديهية العقل حكمت بأن صدور مثل هذا الخبر عن مثل هذا الخبر عنه ، عن مثل هؤلاء المخبرين مع كثرتهم ، يمتنع . الا اذا كانوا صادقين ، وكان الحاكم بذلك هو بديهية العقل .

ويرجع حاصل الكلام الى أن هذه المقدمة متقدمة بديهية أولية واذا كان هذا قسما من أقسام الأوليات البديهيات ، امتنع أن يقال : ان هذا قسم آخر مغاير للبديهيات .

فهذا هو الكلام الملخص فى تقرير هذه المبادئ . والله اعلم . ورجع حاصل كلامنا الى أن مبدأ المبادئ ليس الا المقدمات البديهية . والله اعلم .



**واعلم : أن ههنا مقدمات قد يغلب على بعض الطبائع العامة انها قسوية جلية وهى فى الحقيقة باطلة ، فيجب التنبيه عليها . وهى سوالات صعبة على القوار :**

**المقدمة الأولى :** ان من ادعى أمرا من الأمور . قريبا قيل له : انكر له مثالا . فان عجز عن ذكر المثال ظنوا أنه باطل . ومثاله : أنه تعالى ليس فى الحيز والجهة . فربما قيل له : انا لا نجد لهذا مثالا من الموجودات ، فكان القول به باطلا . واعلم : أن هذا الكلام باطل . لأن كون الشيء حقا فى نفسه لا يتوقف على أن يحصل له نظير ، والا لزم أن يتوقف كل واحد من المنظرين على الآخر ، ويلزم الدور . وهو محال . فثبت : أن حصول الشيء فى نفسه لا يتوقف على حصول نظيره . واذا كان كذلك ، لم يلزم من عدم النظر قدح فى حصوله .

**المقدمة الثانية : قولهم :** صحة الحكم على الشيء ، تقتضى صحته على مثله . لأن المثلين حكمهما واحد . وهذا أيضا ضعيف . لأن المثلين لابد وأن يكون أحدهما مخالفا لصاحبه فى نفسه وبشخصه ، والا لزم أن يكون أحد المثلين عين الآخر . وذلك محال . وإذا ثبت هذا فلعل هذا الشخص قيد عنى ، والقيد العدمى لا مدخل له فى التأثير .

**المقدمة الثالثة :** انهم اذا أرادوا نفى العدد أصلا وإنبات عدد لا نهاية له قالوا : ليس عدد أولى من عدد . فلما أن لا يوجد العدد أصلا ، أو يوجد عدد لا نهاية له . ثم تارة يقولون : لكنه يتمتع وجود عدد غير متناه ، فوجب أن لا يوجد العدد أصلا . وأخرى يقولون : لكنه وجد العدد ، فوجب أن يوجد عدد غير متناه .

**مثال الأول : قولهم :** لو كان الاله أكثر من واحد ، لم يكن عدد أولى من عدد . فيلزم أن يحصل فى الوجود اما آلهة لا نهاية لها — وهو محال — واما أن لا يوجد الا اله واحد — وهو المطلوب . —

**ومثال الثانى :** أن يقال : ليس تعلق علم الله ببعض المعلومات أولى من تعلقه بالثانى . فلما أن لا يتعلق بشيء من المعلومات . فهو باطل . لما ثبت أنه تعالى عالم بمخلوقاته ، واما يتعلق بالكل — وهو المطلوب — .

**واعلم :** أن هذه المقدمة ضعيفة . لأن قول القائل : ليس عدد أولى من عدد . ان كان المراد منه : عدم هذه الأولوية فى المذهب . فهذا مسلم ، الا أن هذا لا يفيد الا توقف المذهب وبلد العقل ، وان أريد به عدم هذه الأولوية فى نفس الأمر فهذا ممنوع . ولابد من الدلالة عليه .

**المقدمة الرابعة :** انه ربما يشتهى على بعضهم الادكان الذهنى بالامكان الخارجى . ومثاله : أن الانسان اذا سمع فى أول الأمر أن العالم قديم أو حادث ، وقف ذهنه ههنا قبل الدليل . وقال : يجوز أن يكون قديما ، وأن يكون حادثا . فهذا التجويز تجويز ذهنى عقلى ، أما فى الخارج فهذا الجواز موقوف . لأنه اما أن يجب أن يكون قديما أو حادثا .

وأما الجواز الخارجى فهو كقولنا : هذا الجسم يجوز أن يبقى فى مكانه ، ويجوز أن ينتقل عنه . فهذا الجواز ليس جوازا ذهنيا بل هو جواز خارجى ، بمعنى : أن العقل قاطع بأنه لا امتناع فى وجود هذه الحالة ، ولا امتناع فى عدمها . فثبت : أن الجواز بالمعنى الأول متمايز للجواز بالمعنى الثانى ، فيجب على العاقل أن ينتبه لهذا الفرق .

**النتيجة الخامسة :** ربما اشتبه على بعضهم الوجوب المتقدم على الوجوب المتأخر عن الوجود . فانا إذا حكمنا على شىء بأنه ممكن فى وجوده وعدمه . فربما قيل : ادعاء هذا الامكان محال . لأن هذا الشىء إما أن يكون موجودا أو معدوما . فان كان موجودا فوجوده ينافى عدمه ، فوجب أن ينافى إمكان عدمه ، لأنه حال كونه موجودا يمنع أن يكون معدوما . فكيف يفعل أنه فى هذه الحالة يمكن أن يكون معدوما ؟ وأما أن كان معدوما . فعدمه ينافى وجوده ، فوجب أن ينافى إمكان وجوده . وإذا كانت الحقيقة والماهية لا تنفك عن الوجود وعن العدم ، وكان كل واحد منهما منافيا لحصول إمكان الآخر ، لا جرم امتنع كون الماهية محكوما عليها بالإمكان .

**والجواب عنه :** أن هذا مغالطة . وذلك لأن الوجوب وجوبان : وجوب متقدم على الوجود ، وجوب متأخر عن الوجود . أما الوجوب المتقدم على الوجود ، فهو أن تكون الماهية مقتضية للوجود ، فتكون ماهيته مقتضية لوجوده ، حالة تقدمه على وجوده . وهذه الحالة مسماة بالوجوب المتقدم على الوجود ، وأما الوجوب المتأخر فهو أن الشىء إذا صار موجودا كان وجوده منافيا لعدمه ومانعا من عدمه ، وامتناع العدم عبارة عن الوجوب . وهذا الوجوب متفرع على الوجوب ومتوقف عليه . فثبت : أن الوجوب الأول متقدم على الوجود ، وأن الوجوب الثانى متأخر عن الوجود .

وإذا عرفت هذا فنقول : هذان الوجوبان غير متلازمين ، لأنه لا يبعد أن تكون حقيقة الشىء من حيث أنها هى ، قابلة للوجود

والعدم ، الا أنها متى وجدت كان وجودها مانعاً من العدم . وإذا ثبت هذا فنقول : انا ادعينا نفى الوجوب بالمعنى الأول ، وأنتم أثبتتم الوجوب بالمعنى الثاني . ولا منافاة بين الأمرين .

فهذه دقائق متى تنبه الانسان لها ، سهل عليه الخلاص من كثير من الأغلاط . والله اعلم .

وليكن ههنا آخر كلامنا المخلص ، فى تقرير المقدمات التى هى  
البادئ .

\*\*\*

قال الشيخ : « واحق البراهين باسم البرهان : ما كسان  
الحد الأوسط سبباً لوجود الأكبر فى الأصغر . كقولنا : هذه الخشبة  
تعلق بها النار ، وكل خشبة تعلق بها النار ، فهى محترقة ، فهذه  
الخشبة محترقة . والذي يعكس هذا يسمى دليلاً »

التفسير : العلم بثبوت الأوسط للأصغر يوجب حصول العلم  
بثبوت الأكبر للأصغر . فالبرهان لا يكون برهاناً ، الا اذا كان كذلك .  
ثم ان هذا على قسمين :

أحدهما : ان يقال : كما ان ثبوت الأوسط للأصغر فى الذهن ،  
أوجب ثبوت الأكبر للأصغر فى الذهن . فكذلك ثبوت الأوسط للأصغر  
فى نفس الأمر ، هو الموجب لثبوت الأكبر للأصغر فى نفس الأمر .  
والثاني : ما لا يكون كذلك .

لها القسم الأول : فهو أكمل البراهين ، لأن على هذا التقدير  
( تكون ) العلة الذهنية مطابقة للعلة الخارجية . ومثاله : ما ذكره  
« الشيخ » فان الأصغر هو الخشبة ، والأوسط هو مهاسة النار ، والأكبر  
هو الاحتراق ، فحصول هذا الأوسط لهذا الأصغر هو العلة لحصول  
الاحتراق — الذى هو الأكبر — للخشبة — التى هى الأصغر — .

**ثم ههنا حقيقة :** وهى أنه فرقى بين أن يقال : الأوسط علة لحصول الأكبر فى نفسه ، وبين أن يقال : الأوسط علة لحصول الأكبر فى الأصغر . فإنا لو فرضنا أن الأوسط يكون معلولا لوجود الأكبر ، إلا أنه يكون علة لحصول ذلك الأكبر الذى هو علته فى الأصغر . فههنا البرهان يكون برهان اللم . لأجل أن الأوسط وإن كان معلولا لوجود الأكبر . إلا أنه علة لحصول ذلك الأكبر فى الأصغر .

**وأما القسم الثانى :** وهو أن لا يكون الأوسط علة لحصول الأكبر فى الأصغر فهذا هو المسمى ببرهان الآن . كتولنا : هذه الخشبة محترقة ، وكل محترق فقد هسته النار . فإن كونه محترقا ، ليس علة لتعلق النار به ، بل معلولا له .

وإذا عرفت هذين التسميين فنقول : **القسم الأول أقوى من القسم الثانى . وبين هذه القوة من وجهين :**

**الأول :** أن برهان اللم حصل فيه كون الأوسط ، علة لحصول الأكبر فى الأصغر فى الذهن وفى الخارج معا . وأما برهان الآن ( فقد ) حصلت فيه هذه العلة فى الذهن لا فى الخارج ، فلا جرم كان برهان اللم أقوى .

**الثانى :** أن دلالة العلة على المعلول أقوى من دلالة المعلول على العلة .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « البرهان فى العلوم إنما يتألف من مقدمات ذاتية المحولات أى محولاتها أمور مقومة لموضوعاتها كالحوان للإنسان أو خاصية لها أو لجنسها من غير أن يعم ( جنسها ) كالاستقامة للخط والمساواة له . والمجريات فى البراهين أكثرها من الأمور الذاتية بالمعنى الثانى »

**التفسير :** اتفقوا على أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : الموضوعات ، والمطالب ، والمبادئ . والمراد من المبادئ : المقدمات التى يبرهن بها على

صحة المطلوب . واتفقوا : على أن محولات المقدمات البرهانية ، يجب أن تكون ذاتية ، إلا أنه يجب عليك أن تعرف أن الذاتى له نفسيران : أحدهما : أن يكون جزءا من الماهية — وهو المراد من قولنا : الذاتى هو المقوم — والثانى : المحول الخارج عن الماهية ، الذى يعرض للشيء لا بسبب أمر أعم منه ، ولا بسبب أمر أخص منه . أما الذى يعرض للشيء بسبب أمر أعم منه . فكتولنا : الحيوان متحرك ، فإن الحيوان انما استعد لقبول صفة المتحركة ، لا لأنه حيوان بل لأنه جسم وكونه جسما أعم من كونه حيوانا . وأما الذى يعرض للشيء بسبب أمر أخص منه . فكتولنا : الحيوان ضاحك ، فإن الحيوان انما استعد لقبول الضحك ، لا لأنه حيوان ، بل لأنه انسان . وكونه انسانا أخص من كونه حيوانا . وإذا عرفت هذا فنقول : المحول الخارجى الذى يعرض للماهية بسبب أمر أعم منه أو بسبب أمر أخص منه ، فهذا لا نسميه عرضا ذاتيا . وأما المحول الخارجى الذى يعرض للشيء لا بسبب أمر أعم منه ولا بسبب أمر أخص منه ، فهذا نسميه بالعرض الذاتى .

واعلم : أنه فرق بين أن يقال : هذا المحول أعم من هذا الموضوع ، وبين أن يقال : هذا المحول عرض لهذا الموضوع ، بسبب أمر أعم من هذا الموضوع . فالشرط فى كون العرض ذاتيا للموضوع : أن لا يكون غرضه لذلك الموضوع بسبب أمر أعم من ذلك الموضوع . فلما ان كان ذلك العرض أعم من ذلك الموضوع ، فذلك مما لا بأس به .

وإذا عرفت هذا فنقول : محمول المطلوب البرهانى لا يجوز أن يكون ذاتيا — بمعنى الذاتى المقوم — لأن محمول المطلوب البرهانى لابد وأن يكون مشكوك المثبوت لموضوعه والمحول الذى يكون ذاتيا مقوما لا يكون مشكوك المثبوت لموضوعه . فثبت : أن محمول المطلوب البرهانى لا يمكن أن يكون ذاتيا — بمعنى الذاتى المقوم — بل يجب أن يكون ذاتيا — بالتفسير الثانى — ثم نقول : وكل مطلوب فانه لا يمكن اثباته إلا بمقدمتين ، ولا يمكن أن يكون محمول كلتي المقدمتين ذاتيا بمعنى المقوم . وذلك لأنه اذا كان الأكبر مقوما للاوسط ، وكان الاوسط



مقوماً للاصفر ، كان الأكبر مقوماً بمقوم الاصفر . ومقوم المقوم : مقوم ،  
 فيلزم أن يكون الأكبر مقوماً للاصفر ، فيلزم أن يكون محمول المطلوب  
 البرهاني : مقوماً لموضوعه . وقد قلنا : أن ذلك محال . ولا بطل هذا  
 القسم بقى القسمان الباقيان . وهو أن يكون المحمول فى كلتى المقدمتين  
 ذاتيا بالمعنى الثانى ، أو يكون المحمول فى احدى المقدمتين ذاتيا بمعنى  
 المخوم . وفى الثانية ذاتيا بالمعنى الثانى ، حتى يندفع المحذور المذكور .

\*\*\*

بقى ههنا بحث آخر يتعلق بلفظ الكتاب . وهو أن « الشيخ »  
 قال : « والكبريات فى اليراهين أكثرها من الأمور الذاتية بالمعنى الثانى »

ولقاتل أن يقول : ما السبب فى أن خصص « الشيخ » هذه الكبرى  
 بالكبرى دون الصغرى ؟ والجواب : أنا بينا فيما تقدم : أن أقوى  
 مقدمتى القياس هى الكبرى . فلو فرضنا أن يكون الأكبر مقوماً للاوسط  
 — وقد فرضنا كون الاوسط عرضاً ذاتياً للاصفر — فههنا أن كان ثبوت  
 ذلك الاوسط لذلك الاصفر بينا ، كان العلم بثبوت ذلك الأكبر لذلك  
 الاصفر بينا . وحينئذ يصير القياس لفوا . وإن كان ثبوت ذلك الاوسط  
 لذلك الاصفر غير بين ، فحينئذ يكون المحتاج الى اثباته بالقياس هو  
 اثبات ذلك الاوسط لذلك الاصفر ، وحينئذ يصير هذا الاوسط أكبر ،  
 ويصير الأكبر الأول لفوا . فعلمنا : أنه متى كان الأكبر مقوماً للاوسط ،  
 وكان الاوسط عرضاً ذاتياً ، كان هذا القياس كاللفو .

وأما اذا كان الأكبر عرضاً ذاتياً للاوسط ، وكان الاوسط مقوماً  
 للاصفر ، فههنا المعلوم بالبديهية أضعف مقدمتى القياس . وذلك لا يجب  
 صيرورة النتيجة معلومة . فلا جرم كان عقد مثل هذا القياس مفتعلاً به .  
 فظهر : أنه متى كان محمول احدى مقدمتى القياس عرضاً ذاتياً ، فإن  
 الأولى أن يكون هذا المعنى فى الكبرى لا فى الصغرى .

\*\*\*

قال الشيخ : « لكل علم برهاني شيء هو موضوعه .  
كالقدار للهندسة . ومبادئ له مقدمات أو حدود . وما كان من المبادئ  
غير بين بنفسه ( فانه يجب أن ) يبين في علم آخر . ومسائل هي المطلوبات .  
( وربما صارت المطلوبات ) مقدمات لمطلوبات آخر »

التفسير : هذا الكلام فيه تشوش قليل ، إلا أن الغرض منه معلوم  
وذلك لأننا قد ذكرنا : أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : الموضوعات ،  
والمبادئ والمطالب .

أما الموضوع . فهو الذى يبحث فى ذلك العلم عن أعراضه الذاتية .  
وقد علمت : أن العرض الذاتى ما هو ؟ ومثاله : المقدار للهندسة . فان  
التقصود من علم الهندسة : البحث عن الاعراض الذاتية للمقدار .

وأما المبادئ . فهي المقدمات التى بها يمكن اثبات البرهان على  
المطالب . وهذه المقدمات ما لم تصر مسلمة ، فانه لا يمكن اثباتات  
المطلوبات بها . وتلك المقدمات لا يمكن تسليتها إلا بعد تصور موضوعاتها  
ومحاولاتها ، ولا تحصل تصوراتها إلا بذكر حدودها فالمبادئ هي  
هذان القسمان :

أحدهما : الحدود المعرفة لماهية موضوع العلم ، ولماهية موضوع  
المقدمات ولماهية محاولاتها ( ١١ )

والثانى : تلك المقدمات .

فهذا هي المراد من قوله : « ومبادئه مقدمات أو حدود » وتقدير  
الكلام : ومبادئ للعلم . وهى إما مقدمات ، أو حدود معرفة لماهيات  
مفردات تلك المقدمات وأما قوله : « وما كان من المبادئ غير بين بنفسه ،  
فبين فى علم آخر » فاعلم : أن غرض « الشيخ » منه : إجراء الكلام  
على سبيل الأغلب . فاما على العموم الحقيقى فليس بصواب . وذلك

---

( ١١ ) محاولها : من

لأن المبادئ إما أن تكون مبادئ لجميع مسائل ذلك العلم ، وإما أن تكون مبادئ لبعض مسائل ذلك العلم . فأما الذى يكون مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم ، فإن لم يكن بينا بذاته فلا بد من تبيينه . ولا يمكن أن يبين فى ذلك العلم ، لأننا لما فرضناه مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم ، فلو فرضناه مع ذلك مسألة من مسائل ذلك العلم ، لزم كون الشيء الواحد مبدأ لنفسه . وذلك محال . فلم يبق إلا أن يبين فى علم آخر . ثم ذلك العلم الآخر ، إما أن يكون علما لا يمكن اثباته إلا بهذا العلم ، أو لا يكون كذلك . والأول باطل ، والا وقع الدور ، لأننا لما فرضنا هذا المبدأ لجميع مسائل ذلك العلم ، وفرضنا هذا العلم مبدأ لذلك العلم الآخر . فلو فرضنا ذلك العلم مبدأ لاثبات هذا المبدأ ، افتقر كل واحد منهما الى الآخر ، فلزم الدور . وهو محال . فثبت : أنه لا يمكن بيان مبدأ هذا العلم إلا فى علم آخر يكون ذلك العلم غنياً فى ثبوته عن هذا العلم . ويكون حينئذ ذلك العلم أعلى فى رتبة المعلوماتية من هذا العلم . فأما ان كان ذلك المبدأ مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم ، بل لبعض مسائله . فهنا لا يمتنع اثبات هذا المبدأ فى ذلك العلم بعينه ، بشرط أن لا يدور . وذلك هو أن يكون لهذا العلم مبدأ آخر يفي ببعض مسائله . ثم ان ذلك البعض من مسائله ( ما ) يفي باثبات هذا المبدأ ، ثم ان هذا المبدأ يفي باثبات مسائل أخرى غير الأولى . وبهذا الطريق يمكن اثبات شيء من مبادئ علم فى ذلك العلم نفسه .

وأما قوله : « ومسائل هى المطلوبات »

فأقول ( ١٢ ) : لما ذكرنا أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : الموضوعات ، والمبادئ والمطالب .

« الشيخ » ( لما ) ذكر بعض أحوال الموضوعات والمبادئ أردفه ( ١٣ ) بهذا الكلام . وهو كلام فى المطلب — وهى المسائل — وذكر : أن تلك المطلوبات ربما صارت مقدمات لمطلوبات أخرى . والأمر

( ١٣ ) وأرؤه : ص

( ١٢ ) قال المفسر فأقول : ص

كما قاله ، لأننا إذا ركبنا قياسا على انتاج مقدمة ، فإذا حصلت تلك النتيجة ، فربما جعلناها مقدمة فى انتاج مطلوب آخر .

ثم ههنا بحث . وهو أنه لا شك أن القضية التى تكون نتيجة لقياس ، فقد يمكن فى الأكثر جعلها مقدمة لقياس آخر . إلا أنه هل يمكن وجود نتيجة لا يمكن جعلها مقدمة فى قياس آخر ؟ فإن الامكان ان كان من اللوازم ، فحينئذ تكون النتائج المترتبة بعضها على بعض غير متناهية . ولا شك أن المنتج علة النتيجة بالذات ، والعلة متميزة به عن العلول بالذات ، فاذن يحصل ههنا عال ومعلولات مترتبة بالذات لا اول لها ولا آخر لها . وذلك محال .

ويمكن أن يقال : لها أوائل — وهى اللبدييات — لكن لا آخر لها . والبرهان انها قام على أنه يجب أن تكون للعلل والمعلولات علة أولى ، ليس قبلها شئ . ولم (١٤) يقم على أنه يجب أن يكون معها معلول آخر ليس بعده شئ . والله أعلم .

\*\*\*

قال الشيخ : « المطلب بهل ؟ يتعرف حال (١٥) الوجود او العدم ؟ والمطلب بها ؟ يتعرف حال شرح الاسم . فان كان الشئ موجودا ، فيطلب بالحقيقة حده أو رسمه . والحد من اجناس وفصول ، والرسم من اجناس وخواص . والمطلب بكيف (١٦) ؟ يطلب حاله ، وبأى ؟ يطلب خاصيته التى يتميز بها ، وبلم ؟ علة »

التفسير : ذكر « الشيخ » فى سائر كتبه : أن المطالب كثيرة الا أن أصولها أربعة : اثنان للتصور ، واثنان آخران للتصديق .

فاما اللذان للتصور : فهو قولنا «ها» وقولنا «أى» أما مطلب «ها» فتارة يطلب به شرح الاسم ، وتارة يطلب به شرح الحقيقة . أما مطلب شرح الاسم فهو كما اذا سمع الانسان لفظا ولا يفهم معناه ، فانه يقول :

(١٥) حال : ع

(١٤) أما ما لم يقم على : ص

(١٦) بالكيف : ع

ما هو ؟ ومراده : أن يفسر له ما هو المراد من ذلك اللفظ ؟ وأما طلب الحقيقة فهو كما إذا علم مثلا أن الملك (١٧) شيء موجود في نفسه . فيقول : ما هو (١٨) ؟ ومراده : أنه يذكر على التفصيل مجبوع أجزاء ماهيته . ثم أن « الشيخ » ذكر في هذا المقام أن طلب الحقيقة إما أن يكون بالحد أو بالرسم . وذلك لأن تعريف الحقيقة إما أن يكون بالأجزاء المقومة لها ، وإما أن يكون بالأمور الخارجة عنها ، وإما أن يكون بها يتركب من القسمين .

أما التعريف بأجزاء الماهية . فإما أن يكون تعريفها بمجوع أجزائها — وهو الحد التام — أو ببعض الأجزاء المساوية في العموم أو الخصوص — وهو الحد الناقص — وأما التعريف بالأمور الخارجة — فهو الرسم الناقص — وأما التعريف بها يتركب من القسمين — فهو الرسم التام — . وأما مطلب أى . فالمراد منه : طلب ما به يتميز ذلك الشيء عما يساويه في أمر من الأمور . كما إذا قيل : أى حيوان هو ؟ فإن المراد منه : أن يبين له : ما به يتميز ذلك الحيوان عن سائر الأشياء المشاركة له في كونه حيوانا . فإذن المطلبان معدان نحو التصور .

### أما المطلبان المعدان نحو التصديق .

فأحدهما : مطلب هل . وهو على قسمين .

أحدهما : هل الشيء في نفسه موجود أو معدوم ؟ وهذا يسمى بالهل البسيط .

والثاني : هل الشيء موصوف بالصفة الفلانية ؟ وهذا هو الهل المركب .

واعلم : أن المطالبة لشرح الاسم متقدمة على هل ، فإن الشيء ما لم يتصور معناه ، لا يمكن أن يقال : هل هو موجود أو معدوم ؟ والمطالبة للحقيقة والماهية متأخرة عن الهل البسيط ، لأن الشيء ما لم

(١٧) الملك : ص

(١٨) ما هو مراده أنه : ص

يعلم أنه موجود ، استحال أن يقال : ما حقيقته ؟ وما ماهيته ؟ فإن  
المعلوم المحض لا حقيقة له ولا ماهية له البتة .

وأما مطلب لم ؟ فهو أيضا على وجهين : وذلك لأنه إما أن يطلب  
به لية الحكم الذهني ، أو لية العرفي نفسه . مثال الأول : لم قلت :  
إن الأمر كذا ؟ فهنا إذا ذكر المسئول ما يدل على ثبوته كفاء . ومثال  
الثاني : إن يقال : لم كان الأمر في نفسه كذلك ؟ فهنا ما لم يذكر  
للسبب المؤثر فيه في نفس الأمر ، فإنه لا يخرج عن العادة .

ثم قال « الشيخ » في سائر كتبه : « وهنا مطلب آخر سوى  
هذه الأربعة . وهي قولنا : أين ؟ ومتى ؟ وكيف ؟ وكم » ( وهي ) ( ١٩ )  
في الحقيقة راجعة إلى مطلب هل المركب . وأما في هذا الكتاب ، فإنه  
ذكر مع هذه الأربعة مطلباً خامساً ، وهو مطلب كيف ؟ وترك البواقى .  
فإن كان إنما ترك البواقى لأنها في الحقيقة داخلية تحت مطلب هل  
المركب ، ومطلب كيف أيضاً كذلك ، فلم ذكره ؟ وإن كان إنما ذكر  
مطلب كيف ، لأنه في الظاهر مطلب آخر مغاير لمطلب هل ، فلم ترك  
مطلب كم وأين ومتى ؟ فأما ذكر هذا المطلب وترك البواقى ، فالنسب فيه  
غير معلوم .

## الفصل السادس

في

# طوبيقا

Topica

وهو القياس الجدلي .

**قال الشيخ : « القياسات الجدلية مقدماتها هي الأمور المشهورة »**

الى آخر الفصل (١)

قال المنسر : اعلم : أن هذا الفصل مشتمل على مسائل :

المسألة الأولى

في

**تقسيم القياس الى الأقسام الخمسة . وهي**

**البرهان والجدل والمغالطة والخطابة والشعر**

من الناس من قرر هذا الحصر ، فقال :

---

(١) « والقياسات الجدلية مقدماتها هي الأمور المشهورة التي يراها الجمهور وأرباب الصنائع ، فربما كانت أولية وربما كانت غير أولية تحتاج ان تبين . وربما لم تكن صادقة وإنما تدخل في الجدل لا من حيث هي صادقة أو كاذبة ، وأولية وغير أولية ، بل من حيث هي مشهورة كقولهم : المكذب قبيح . فلما السائل من الجدلين فله أن يستعمل المقدمات المسلية من المجيب وإن لم تكن مشهورة . والمشهورات التي ليست بأولية ولم يتم عليها برهان من جملة الصادقة فيها فانما تصير عند الجمهور كالأوليات بسبب التهور والاعتقاد ، حتى لو توهم الانسان نفسه خلق في الخلقة الأولى عاقلا وشكك نفسه فيها أمكنه أن يشك ، ولا يشك في الأوليات » ( نص عيون الحكمة )

القياس إما أن يكون مركبا من مقدمات واجبة الثبوت — وهو البرهان — أو من مقدمات أكثرية الثبوت — وهو الجدل — أو من مقدمات متساوية الثبوت — وهو الخطابة — أو من مقدمات أقلية الثبوت — وهو المغالطة — أو من مقدمات ممتعة الثبوت — وهو الشعر —

و « الشيخ » زيف هذا التقسيم فى كتبه المطولة من وجوه :

الأول : أن القياس المركب ( مركب ) من المشهورات أو من المسلمات . ولا شك أنه جدلى . ثم ليس من شروط المشهور أن يكون ، كثرى الصدق ، بل قد يكون واجب الصدق حقا ، وقد يكون واجب المكذب باطلا . ففقد وجدنا قياسا جدليا من غير أن تكون مقدماته أكثرية الصدق .

الثانى : أنه إذا كان كون القياس جدليا مشروطا بكون مقدماته أكثرية الصدق . فحينئذ يجب على الجدلى أن ينظر فى كل مقدمة : أنها هل هى أرجح من التساوى يسيرا ؟ ويحذر أن تكون صادقة فى الكل . ومعلوم أن هذا مما يصعب اعتباره .

الثالث : أن الجدلى إذا ركب قياسا من مقدمات مسلمة ، فسان كان جدليا فقد فسد قولهم : أنه لا يكون جدليا ، إذا كانت مقدماته أكثرية الصدق ، وإن لم يكن جدليا ، وجب أن تكون هذه الصناعة مغايرة للصنائع الخمس القياسية . وذلك عندهم باطل . فثبت : أن الذى قالوه باطل ، وإذا ثبت فساد هذا التقسيم ، فنقول : أن القياس قدر مشترك بين الصنائع الخمس . وبماينة كل واحد من هذه الخمسة عن الآ ، ليس بحسب صورة القياس ، بل بحسب مادته . فانه ان كان القياس مؤلفا من اليقينيات كسان برهانا ، وإن كان مؤلفا من المشهورات والمسلمات كان جدلا ، وإن كان مؤلفا من المطالبات من غير اعتبار كونها مشهورة أو مسلمة كان خطابيا ، وإن كان مؤلفا من مقدمات شبيهة بالحق مع أنها لا تكون حقة أو شبيهة بالمشهورة ولا تكون مشهورة ، كانت سوفسطائية ، وإن كانت من الخيلات كانت شعرية .



واعلم : أنا اذا قسمنا القياس الى هذه الأقسام الخمسة بهذا الطريق ، لم يكن تقسيم القياس الى هذه الأنواع الخمسة تقسيما دائرة بين ألفى والاثبات ، بل تقسيما بحسب الاستقراء والوجدان .

### المسألة الثانية

فى

بيان أن القياس المؤلف من المشهورات والمسلّمات

لم يسمى بالقياس الجدلى ؟

لقائل أن يقول : أن لفظ الجدلى مشعر بالنازعة ، والمخالصة ، فإن المتناظرين اذا لم يكن بينهما منازعة ومعاندة ، بل كانا يتخاطبان على سبيل قدح زند الفائدة ، لم يحسن أن يقال : انها متجادلان ، وما السبب فى تسمية القياس المؤلف من المشهورات والمسلّمات بالقياس الجدلى ؟ فنقول : السبب فيه أمور :

**أحدهما** : أن المشهورات قد لا تكون حقه . وربما تنبه الخصم لكونها غير حقة ، فنازع فيها . وإن كانت حقة لكن حقيقتها غير معلومة بالبديهة . فلا جرم ينازع فيها .

**والثاني** : أن كل واحد من طرفي النقيض قد يكون مشهورا ، فإن من أراد أن يمنع غيره من السفر وتبديل الأحوال ، قال : فى الثبات ثبات . وهذه كلمة محمودة مشهورة وإن أراد الترغيب فى السفر والحركة ، قال : فى الحركة بركة . وهذه الكلمة أيضا محمودة مشهورة . وهما متعاندان . فثبت : أن التمسك فى اثبات مطلوب بالمشهورات والمسلّمات فى معرض أن ينازعه خصمه من هذه الجهات ( المشهورة ) وحينئذ يصير محتاجا الى ترجيح المشهور ، الذى تمسك به ، على المشهور الذى عارض خصمه به . وبهذا الطريق تفتتح أبواب المنازعات والمخالصات . ولما كان المعول فى اثبات مطلوبه على المشهورات والمسلّمات ، ولم ( ٢ ) ينفك فى أكثر الأمور عن هذه المنازعات والمخالصات ،

---

( ٢ ) لم : ص

لا جرم سموا هذا النوع من القياس بالجدل ؛ وهذا بخلاف البرهان ؛  
 فان التعويل هناك على القينيات والميتينيات لا تدافع بينها ولا تمارض ؛  
 فلا جرم لا يحتاج فيها الى المنازعة والمخاصمة . وبخلاف الخطابة فان مدار  
 الأمر فيها على أن يصدق المستمع كل ما يذكره الخطيب ، ويقول له :  
 أحسنت وأصبت . فان عدل عن هذا الطريق الى المثال ، والمراء  
 والجدال ، فحينئذ تنقلب الخطابة جدلا . وبخلاف السوفسطائية فان  
 فيها وراء المنازعة غرضا آخر ، وهو القدرة عن الاحتراز عن الغلط ،  
 والقدرة على إيقاع الغلط . فثبت : أن تسمية القياس المؤلف من المشهورات  
 والمسلمات ، تسمية موافقة للغة .

### المسألة الثالثة

فى

#### تحديد الجدل

قال الغزالي — يرحمه الله — فى كتابه الذى صنفه فى جدل  
 النتهاء : « الجدل مناظرة تجرى بين متعارضين لتحقيق حق أو لإبطال  
 باطل »

وهذا التعريف مختل من وجوه :

**الأول :** ان المقصود من المناظرة ان كان (٣) هو تحقيق الحق أو  
 إبطال الباطل ، فنحصل المنازعة هناك ممتنع . وذلك أن الكلام الذى  
 يذكره أحدهما إما أن لا يصير مفهوما للسامع ، أو يصير مفهوما له .  
 فان لم يصير مفهوما له ، امتنع أن ينازعه فيه . بل أقصى ما فى الباب :  
 ان يقول : ما فهمت هذا الكلام ، فاذكره بطريق آخر ليحصل (٤) الفهم .  
 وأما ان صار مفهوما . فاما أن يقطع فيه بالصحة أو بالفساد أو يتوقف  
 أو يتوقف .

فى الأمرين . فان قطع بالصحة فلا نزاع ، وان قطع بالفساد طولب  
 ببيان الفساد . فاذا ذكر الوجه فيه ، عاد التقسيم الأول — وهو

(٤) يحصل : ص

(٣) كل : ص

أن المستدل إما أن يفهم ذلك أولا يفهمه — فإن لم يفهمه لم ينازعه فيه ، بل طالبه بالتفهم ، وأن فهمه ، فإما أن يقطع بالصحة أو بالفساد ، وبالحجة : فإذا تناظر انسانان وكان مطلوبها طلب الحق فقط ، امتنع أن يقع بينهما منازعة ، بل لا يخرج الحال عن أمور ثلاثة : إما الاعتراف ، وإما التفهم ، وإما التوقف . فثبت : أن المناوضة لأجل تحقيق الحق وإبطال الباطل ، يمتنع أن يثارتها حصول المنازعة .

**الثاني :** أن تحقيق الحق مشتمل على إبطال الباطل . لأن الحكم على الباطل بأنه باطل حكم حق ، فكان تقرير هذا الحكم تحقيقا للحق . فثبت : أن تحقيق الحق مشتمل على إبطال الباطل .

**الثالث :** أن الطبيب أنها يكون طبيا لأنه حصلت له ملكة المعالجة ، لا لكونه مشغولا بالعلاج في الحال . فكذاك المجادل أنها يكون مجادلا ، لأنه حصلت له ملكة هذا العمل . والدليل عليه : أنا لو فرضنا انسانين في غاية الحباقة والبعد عن الفهم . لو تفاوضا وتنازعا لفرض تحقيق حق أو إبطال باطل ، وكأنا لا يعرفان طريق المناظرة ولا قانون المكاملة . فهناك قد حصلت مناظرة تجرى بين متفاوضين لفرض تحقيق حق أو إبطال باطل ، مع أن احدا لا يقول : أنها يتجادلان ، بل يقال : أنها أحقان فضوليان يذكران كلمات فاسدة باطلة . فثبت : أن هذا التعريف مختل .

**الرابع :** أن الجدلي قد يجادل في تحقيق الباطل وإبطال الحق . ألا ترى قوله تعالى : « ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا » (٥) فعملنا : أنه ليس من شرط كونه جدليا أن تكون منازعته لأجل تحقيق الحق وإبطال الباطل . فثبت : أن هذا التعريف مختل .

**والصحيح أن يقال :** الجدل ملكة صناعية يتمكن صاحبها بها من تركيب الحجة من مقدمات مشهورة أو مسلمة ، لإنتاج نتيجة ظنية . وإنا قلنا : حجة ، حتى نتناول القياس والاستقراء ، وأما أن مثل هذه الصناعة كيف سميت بالجدل ، فقد شرحناه .

وأما « الحكيم الأول (٦) » فقال : « الجدل تحصيل صناعة يتمكن بها الانسان أن يأتى بالحجة على كل ما يوضح مطلوبا ، من مقدمات ذاتة ، وإن يكون إذا أجبننا لم يوجب منا ما يناقض به وضعنا »

ثم قال : « والصناعة ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال موضوعات ، نحو غرض من الأغراض على سبيل الإرادة ، صادرة عن بصيرة بحسب الممكن فيها »

ثم قال : « وليس من شرط هذه الصناعة أن تكون القدرة المذكورة هائلة أبدا ، بل بحسب الممكن . فان الخطيب هو الذى يفيد الاقتناع ، لا مطلقا ، بل بحسب الامكان . فكذا ههنا الجدلى هو الذى يقوى على الفعل المذكور ، لا مطلقا بل بحسب الامكان »

#### المسألة الرابعة

فى

#### منافع الجدل

اعلم : ان تركيب القياسات عن المشهورات أو المسلمات : فيه منافع بالذات ، ومنافع بالعرض .

أما التى بالذات فأمور :

**الأول** — وهو الفائدة الكبرى — : ان مصالح الانسان فى الدنيا والآخرة ، لا تتم إلا باعتقاد ثبوت راسخ فى ثبوت المبدأ والمعاد . والاعتقاد فى ثبوت المبدأ لا يتم إلا باعتقاد ثبوت وجود واجب الوجود لذاته ، منزه عن الشبيه وال ضد ، موصوف بصفات الجلال والاكرام . وهذه العقائد لو لم تكن مستندة بنوع من الحجة ، ضمنت وتعرضت للزوال ، بادنئ خيال . وان وقفناها على الاحاطة بالبراهين اليقينية ، عجز الاكثرون عن تصورها والوقوف عليها ، فلم يبق الا أن نقررها فى قلوب الجهور بدلائل

---

(٦) أرسطوطاليس .

مركبة من مقدمات مشهورة مقبولة مسلمة عند الجمهور ، ليصير سماع أمثال هذه الدلائل سببا لرسوخ تلك العقائد فى القلوب ، فيحصل بها نظام المصالح فى الدنيا والآخرة ، ويفوز كل أحد بقدر ما يليق به من السعادة .

**الثانى :** ان الجمهور اذا اعتقدوا هذه العقائد على سبيل التقليد ، وانتظمت مصالحهم فى الدنيا والآخرة ، بسبب هذه العقائد ، فربما جاء صاحب البدعة ، والقى فى قلوبهم شيئا مشوشة ، وكلمات واهية . فاذا قدرنا على ازالة تلك الشبهات عن قلوب العوام بالحق ، بقياسات مركبة من مقدمات محدودة أو مسلمة ، كان ذلك نفعا عظيما .

**والحاصل :** أنا جعلنا هذه القياسات الجدلية فى الوجه الأول مؤثرة فى تحصيل العقائد النافعة فى عقول الأكثرين ، وجعلناها فى الوجه الثانى دافعة للشبهات التى تزيل العقائد الحقبة التقليدية عن قلوب الأكثرين .

**الثالث :** ان منكر الحق ربما بلغ فى الجهالة والضلالة الى حيث لا يبالي بانكار اليقنيات ، الا انه لا يحدنه انكار المشهورات . لأن منكرها كالمنازع مع أكثر أهل الدنيا . وذلك مما يعرضه لأنواع الآفات والبلبات ، فلا جرم لا يمكنه انكار المشهورات .

وأما أنه لا يمكنه انكار المسلمات ، فلان الاقدام على الانكار بعدم الأقوال يعد عبثا ونقصانا . والطبيعة السليمة لا تسمح بالتزامها . فنثبت : أن انتياد الطبايع العامة للقياسات المركبة من المشهورات والمسلمات ، فوق انتيادها للقياسات المركبة من الأوليات .

**الرابع :** ان مبادئ العلوم الجزئية لابد وأن توضع فى أوائل تلك العلوم ، حتى يتمكن طالب ذلك العلم من أن يتوصل بتركيب تلك المبادئ الى تعرف المطالب . ثم ان تلك المبادئ ان خلت عن الحجة بالكلية ، لم تبل الطبايع المسليمة ( الى ) قبولها فيقل الانتفاع بها . وان وقفنا قبلها

على معرفة البراهين اليقينية ، كنا قد كلفنا المتعلم فى أول الأمر ما لا طاقة له به ، فلم يبق الا أن نقرر ( ترك ) تلك المبادئ بقياسات جدلية مقنعة ، الى أن يجد قدرة على تحصيل البراهين اليقينية .

\*\*\*

**وأما المنافع المطلوبة بالعرض من هذا النوع من القياس فأمور :**

**الأول :** ان هذه الصناعة تنفيذ القدرة على افحام الخصم وغلبة المنازع .

**الثانى :** ان الانسان قد يعجز عن تركيب القياس عن المقدمات اليقينية ، وحينئذ يحتاج الى أن يركبه عن المقدمات المشهورة ، لينتج أحد التقيضين ، ثم يركب قياسا آخر أيضا من المشهورات لانتاج التقيض التالى ، ثم لا يزال يرجح أحد الجانبين على الآخر ترجيحا بعد ترجيح ، وربما يخلص من تلك الترجيحات الى وجدان البرهان المفيد لليقين .

**الثالث :** ان الانسان ينفع بتأمل هذه الصناعة فى صناعة البرهان من وجهين :

**أحدهما :** ان هذه القياسات الجدلية شديدة المشابهة بالقياسات البرهانية ، وتمتاز عنها بفروق دقيقة ، واذا عرف الانسان فى هذه الصناعة تلك الفروق الدقيقة ، صار ذلك من أعظم المعاونات على سهولة معرفة شرائط البرهان . لأن المتشابهين اذا عرفت ( الانسان فيهما ) كيفية امتياز أحد الجانبين عن الآخر ، أعان ذلك على معرفة امتياز الجانب الآخر من الأول .

**والثانى :** ان كسب المقدمات المشهورة واعدادها أعم من كسب المقدمات البرهانية واعدادها ، اذ المشهور أعم من اليقين ، فربما اتفق له عند كسب المشهورات واعدادها أن يكتسب المقدمات البرهانية أيضا . وذلك حين ما يأخذ فى تصفح المشهورات ليعرف ما منها برهاني ، وما منها غير برهاني .

**الرابع :** ان هذا النوع من القياسات أحد الأنواع الداخلة تحت جنس القياس ، والصناعة انما تكمل باستيفاء الكل فى جميع الأقسام الممكنة فيه .

فهذا ( هو ) الكلام فى منافع القياسات الجدلية .

### المسلة الخامسة

فى

**تعريف صناعة الجدل على الوجه الذى كان موجودا فى**

**الزمان القديم ، وترجمته على التائون الموجود فى هذا الزمان**

اعلم : ان مدار أمر الجدل على المسائل والمجيب ، الا انه كان يراد فى الزمان القديم بالمسائل والمجيب غير ما يراد بهما فى هذا الزمان .

**وفلك لأن فى غرف هذا الزمان :** المسائل هو الذى يبتدىء فيسأل غيره عن مذهب فى مسألة معينة . فاذا أجاب ذلك الغير ، وبين ما هو مذهب ، كان مجيبا وكان الأول سائلا . ثم ان المجيب يقرأ دليل نفسه ويكون المسائل ساكتا . فاذا تم المستدل كلامه ، جاء المسائل وعارض ذلك الدليل بوجوه من الدلائل ، ثم ينازع فى صحة مقدمات ذلك الدليل الذى ذكره ذلك المستدل بوجوه مشهورة مألوفة . فهذا هو **المسائل والمجيب فى عرف هذا الزمان** .

**واما فى الزمان القديم** . فما كان الأمر كذلك ، بل الرجل اذا عرف أن له مذهباً مشهوراً فى مسألة ، وكان مجيبه انسان آخر . فيتسلم منه مقدمات كثيرة غير متناسبة ، كل واحدة منها وحدها . فاذا استوفىها عمد اليها وركبها تركيباً ، ينتج نقيض مذهب ذلك المجيب . فيصير ذلك ملزماً مفجأ ، ولا يجد الى دفع ذلك الالتزام سبيلاً . وعلى هذا الوجه كانت تجرى مناظراتهم .

**واعلم :** ان المناظرة على هذا الوجه أكثر فائدة ، وادل على قوة الخاطر من المناظرة التى عليها غرف هذا الزمان . ويعل على هذا الترجيح وجوه :

**الوجه الأول :** ان هذا السائل لا يمكنه تسليم كل واحدة من المقدمات ،  
الا اذا كان ماهرا فى امرين :

**أحدهما :** أن يكون ماهرا فى تمييز كل مقدمة عن غيرها ، واقفا  
( على ) ما به تنفصل كل واحدة من تلك المقدمات عن غيرها .

**والثانى :** أن يكون ماهرا فى تركيب المقياسات عن المقدمات .  
**وبالجملة :** فلا بد وأن تكون جميع المقدمات النافعة والمضارة له ،  
حاضرة فى خياله ، وأن يكون شديد القدرة على تركيب القياس كيف شاء  
واراد .

وأما المجيب فلا بد وأن يكون محيطا بجميع مسائل ذلك العلم ،  
حتى اذا سئل عن مقدمة ، علم أنه ان سلمها ، ففى أى مسألة يضره  
تسليمها ، وفى أى مسألة ينفعه منعهما . ومعلوم أن مثل هذا السؤال  
والجواب لا يأتى الا من الماهر فى الصناعة ، الخيط بجميع أجزائها  
ولوازمها القريبة والبعيدة . وأما مناظرات اهل هذا الزمان . فالمجيب  
يقرأ دليله ، مع أنه لا يعلم أن دليله من كم مقدمة تركب ؟ والسائل  
ما لم يسمع ذلك الدليل ، فانه لا يقف على الموضع الذى يضره ، والموضع  
الذى ينفعه . فكان ذلك دليلا على غاية ضعف هذا المجيب وهذا السائل  
فى تلك الصناعة .

**والوجه الثانى فى الترجيح :** أن الالزام والانحام يحصلان — على  
التأتون القديم — فى زمان قصير . لأن المجيب اذا سمع مقدمة ، فلو  
لم يسلم الطرق النافعة للسائل ، بقى السائل ساكتا ، وأن سلم  
الطرق النافعة ، فحينئذ يركب السائل قياسا من تلك المسلمات ، ينتج  
ابطال مذهب المجيب ، ويصير المجيب منتظعا فى الحال . فظهر أن  
المناظرة على هذا الوجه سريعة الانضاء الى انقطاع أحد الخصمين .  
فأما بحسب عرف هذا الزمان . فالمجيب يقرأ دليله بتأمله ، واذا سمع  
السائل ذلك ، وعرف أن موضع الالزام انما جاءه من المقدمة الثلاثية ،



فانه حينئذ يمنع تلك المقدمة ، فيحتاج الجيب مرة أخرى الى أن يذكر قياسا ، ينتج صحة تلك المقدمة ، وحينئذ يعلم السامع أن موضع الالتزام ههنا ايضا — أى مقدمة — وبهذا الطريق يطول الكلام ، ويعظم الخصام ، ولا يكاد يظهر توجه الالتزام والانحام بوجه ، على واحد منهما .

**والثالث فى الترجيح :** أن المستدل اذا قرأ دليل نفسه و ( كان ) ذلك الدليل مركبا من مقدمات كثيرة ، فهو لا يدري أنها مسئلة او ممنوعة . فكان بناء الغرض عليها فاسدا . لأن بتقدير أن يمنع الخصم تلك المقدمات ، فان منعها الخصم سكت ولم يبين عليها غرضا ، وإن سلمها فحينئذ يبنى عليها غرضه . وبهذا التقدير لا يصير شئ من أعماله ضائعا عبثا .

**فثبت :** أن عرف المقدمات فى المناظرات أكمل من عرف هذا الزمان .

### المسألة السادسة

فى

#### ( أحوال المشهورات وشرائطها )

لما بينا : أن الجدلى انها يركب قياسه عن المشهورات ، ويختب عليها أن تبحث عن أحوال هذه المشهورات وشرائطها . وهى كثيرة .  
الا أنا نفكر بعضها فى هذا المختصر :

**فالأول :** أن تلك المشهورات لابد وأن يكون إنتاجها للمطلوب بحيث يبنى المجلس الواحد ببيانه ، حتى يحصل اما الاقتناع واما الغلبة . فان لم يكن كذلك ، بل كان انها يتم مخاطبات لا يحصل المقصود منها الا فى مجلسين أو أكثر ، لم يجز جعل هذه المخاطبة جدلية ، بل الأولى جعلها تعليلية . لأن المقصود اذا كان هو الاقتناع أو الغلبة ، فهما مقصودان خسيان . فتوقفهما على الأمور الكثيرة التى لا تتم الا بالأيام والمجالس يكون عبثا .

**الثانى :** يجب على الجدلى أن يجمع المشهورات ويحفظها ، ويحفظ أصدادها وتناقضها . فان الأغلب أن ضد المشهور يكون شتىغا ، ينتفع به فى قياس الخلف فى الجدول .

**الثالث :** المشهور قد يكون مشهورا جدا ، وقد يكون قريبا من المشهور . ولكنه لا يتأكد الا اذا تأيد بهثال ، ومنه ما لا يكون مشهورا ولا مقاربا منه ، الا أنه اذا خطر بالبال حمده الذهن حمدا راسخا فى اول وهلة . والسبب فيه : تناسب بين هذا الشيء وبين المحمودات الحقيقية .

**الرابع :** المحمودات قد تكون محمودة بحسب جمهور الخلق .  
كقولنا : 'الظلم قبيح والعدل حسن' ، وقد تكون بحسب طائفة عظيمة .  
كقولنا : 'متابعة الشرائع الالهية واجبة' ، وقد تكون بحسب طائفة .  
ملائفة . مثل أن آراء « أبراط » محمودة فى الطب ، وآراء « فيثا غورس » محمودة فى الموسيقى .

**الخامس :** اذا جمع الجدلى المقدمات المشهورة ، فلا بد له من رعاية امرين : **التقليل للحفظ ، أو الكثير للاستعمال .**

**اما التقليل :** فهو أن يجتهد فى أن يدخل المقدمات الكثيرة تحت المقدمة الواحدة ، فان هذا أسهل على الحفظ . مثل : أنه اذا جمع احكاما للمتضاديات ، وأحكاما أخرى للمتضادات ، ( وأراد أن يجتهد ( ٧ ) ) فى أن يجعلها حكما واحدا عاما بحسب المتقابلات ، يكون ( ٨ ) عنده بدل قوله المتضادات كذا : هو أن المتقابلات كذا .

**(واما الكثير (٩) :** فهو أنه اذا أراد استعمال تلك المقدمة فى قياس خاص ، فالأولى أن لا يذكرها الا على سبيل التجربة . فاذا كان عنده حكم فى المتقابلات ، فصل ذلك الى المتضادات ، وان كان عنده حكم فى المتضادات ، فصل ذلك الى أضداد التجربة . فقال مثلا : العلم بالحار والبارد واحد .

---

(٨) فيكون : ص .

(٧) وليجتهد .

(٩) والكثير : ص .

### وانما أوجبتنا هذا الذى نذكرناه لوجهه :

**الأول :** ان القضية كلها كانت أشد كلية ، كانت أشد استعدادا لقبول النقص ، لأن كل ما يرد نقضا على الجزئى ، فهو لا محالة وارد على الكلى . وقد ترد نقوض كثيرة على الكلى لا يمكن ورودها على الجزئى .  
مثاله : قول القائل : ان كان الضد موجودا فى شيء ، فضده موجود فى ضد ذلك الحل . فهذه مقدمة مشهورة . لكنه يسهل نقيضها ، فان البياض موجود فى الجسم ، وضد البياض غير موجود فى ضد الجسم .

وأما اذا جعلنا تلك المقدمة جزئية ، وقتلنا : ان كان الاحصان الى الأصدقاء حسنا ، كانت الاساءة الى الأعداء حسنة . فذلك النقص المذكور لا يتوجه على هذه المقدمة ، لأن للقائل أن يقول : أنا ما ذكرت تلك الدعوى فى جميع الأعداد ، حتى يتوجه على ذلك البعض ، وانما ذكرته فى هذه الصورة على الخصوص ، فلا يتوجه النقص . فثبت : ان ذكر المقدمة الجزئية فى التياسات الجدلية ، أقرب الى الجزم .

**الوجه الثانى فى بيان أن المقدمة الجدلية كلها كانت أشد جزئية ، كانت أقرب الى القبول :** وذلك أن عند العوام ( أن ) الفهم بالمحسوسات أشد ، والمشاكلة بين الجزئيات وبين المحسوسات ، أشد من المشاكلة بين الكليات وبين المحسوسات . فلهذا السبب كان وقوف الطباع العامة على الجزئيات أكمل . وإذا كان حصول تصور الأمور الجزئية أسهل عليهم من تصور الأمور الكلية ، كان حصول التصديق بها أيضا أسهل . فأما اذا صارت القضية كلية محضة ، صارت عقلية محضة ، فتعسر تلك التصورات عليهم ، فلا جرم يعسر التصديق بها عليهم .

**والبحث السادس فى هذه المشهورات :** أن نقول : هذه المشهورات على أقسام : فمنها ما يكون السبب فى شهرتها تعلق المصلحة العامة بها . كقولهم : المعدل جهيل والظلم قبيح ، ومنها ما يحمل عليها الحياء والخجل والرخمة والقسوة ، ومنها شدة المشابهة بينها وبين القضايا

الحقة فى ذاتها . وان كانت تكون مباينة لتلك القضايا الحقة مفروق  
 دقيقة لا تتف عليها أفهام العوام ، فيظنون أنه لا فرق بينها وبين تلك  
 المتنبات الحقة . فلا جرم يفترون بها . فاذا نبههم منبه على تلك الفروق  
 الدقيقة ، فحينئذ تزول عن قلوبهم تلك التصديقات .  
 ولنتكف من أصول القياسات الجدلية بهذا القدر ، ولنرجع الى تفسير  
 المتن .

\*\*\*

قال الشيخ : « القياسات الجدلية مقدماتها هى الأمور  
 المشهورة ، التى يراها الجهور وارباب المضائق »  
 التفسير : هذا الكلام فيه بطلان :  
 الأول : ان القياس الجدلى ما هو ؟ فقال : انه قياس مؤلف من  
 مقدمات مشهورة .

الثانى : ان أقسام المشهور كم هى ؟ فقال : المشهور قد يكون  
 مشهورا عند الجهور ، وقد يكون مشهورا عند طائفة معينة . وكل ذلك  
 لخصناه . ثم قال : وربما كانت أولية ، وربما كانت عبر أولية ، وتكون  
 محتاجة الى أن تبين . وربما لم تكن صادقة « ومعناه : أن المشهور  
 قد يكون صادقا بديهى الصدق ، وقد يكون صادقا برهانى الصدق ،  
 وقد يكون كاذبا . الا أنه متى كان مقبولا عند الناس معتقدا فيه كونه  
 صادقا ، غير مشهور . ثم قال : « وانما تدخل فى الجدل لا من حيث هى  
 صادقة او كاذبة ، وأولية أو غير أولية ، بل من حيث هى مشهورة »  
 ومعناه : أنه لما بين أن المشهور قد يكون صادقا بديهى الصدق ، وقد  
 يكون صادقا برهانى الصدق ، وقد يكون كاذبا . بين أنه انما يستعمل فى  
 الجدل من حيث أنه مشهور ، لا من حيث انه بديهى الصدق أو برهانى  
 الصدق أو كاذب .

ثم قال : « كقولهم : الكذب تبيح » والغرض منه : ذكر مثال للمشهور ،  
 ثم قال : « وأما السائل من الجدليين ، فله أن يستعمل المقدمات المسجلة .

من المجيب ، وإن لم تكن مشهورة فمعناه : أن المجيب الجدلى إنما يركب قياسه من المشهورات ، والسائل الجدلى ، إنما يركب قياسه عن مقدمات يتسلمها من المجيب سواء كانت مشهورة أو غير مشهورة .  
فتعويل المجيب على المشهورات ، وتعويل السائل على المسلمات .

ثم قال : « والمشهورات التى ليست بأولية فانما تصير عند الجمهور كالأوليات بسبب التورن والاعتقاد » وأعلم : أن هذه إشارة الى أن هذه المشهورات قد تبلغ فى القوة والتأكد الى أن تصير مساوية للأوليات فى القوة ، وأن سبب هذه القوة والتأكد هو التورن والاعتقاد . ثم ذكر ما يجرى مجرى الدليل على أن هذه القوة إنما حصنت بسبب التورن والاعتقاد . فقال : « لو توهم الإنسان نفسه خلق فى الخلقة الأولى عاقلا ( كما هو ) وشكك ( نفسه ) فيها ، أمكنه أن يشك وأن لا يشك فى الأوليات » ومعناه : أن الدليل على هذه القوة فى المشهورات : أنها كانت بسبب الاعتقاد ، لأن الإنسان إذا فرض نفسه كان خلق الآن ، ولم يمارس الفاعل وما شاهد قوما ، ثم إنه عند هذا الفرض يعرض على نفسه أن المظلم قبيح أم لا ؟ ويعرض على نفسه أن الواحد هل هو نصف الاثنين أم لا ؟ وجد نفسه عند هذا الفرض شاكة فى القضية الأولى ، وقاطعة فى الثانية . فدل ذلك على أن الجزم الحاصل فى القضية الأولى إنما حصل بسبب الالف والمادة .

وأعلم : أن هذا هو الذى عول عليه « الشيخ » فى الفرق بين المشهورات وبين الأوليات . وقد ذكرناه فى كتاب « البرهان » وأوردنا عليه الأسئلة الكثيرة .



## الفصل السابع

فى

# سوفسطيقا

## Sophistics

اعلم : أن المقدمات إذا كانت حقة ، ثم انها ركبنا تركيبا منتجا صوابا ، وجب أن تكون النتيجة اللازمة عنها حقة ، لامتناع أن يكون الحق مستلزما للباطل . وحيث أن نقول : ان كان هذا القياس صحيحا فى مادته ، صحيحا فى صورته ، فالنتيجة حقة . لكن النتيجة ليست حقة ، فوجب أن يكون ذلك لخلل ، اما فى المقدمات واما فى التركيب . فثبت : أن الفلظ منحصر فى هذين الأمرين . فلهذا السبب قال : « القياسات مقدماتها مقدمات مشبهة ، وقياساتها قياسات مشبهة » فعنى بكون المقدمات مشبهة أن تكون المقدمات باطلة ، وعنى بكون القياسات مشبهة ، كون التركيب باطلا . ثم انه بعد ذلك تكلم فى السبب الذى لأجله يظن بالمقدمة الباطلة كونها حقة . وذلك لأن بديهية العقل لا تحكم بالبطل ابتداء ، بل ما لم يحصل بين تلك المقدمة الباطلة وبين تلك المقدمة الحقة مشابهة فى أمر ، فان العقل لا يحكم بذلك الباطل . ثم ان المشابهة إما أن تكون فى اللفظ أو فى المعنى أو فيها . ولهذا السبب قال : « والمقدمات المشبهة هى التى تشبه الحق ، لأجل مشاركة فى الاسم ، أو مشاركة فى ( صفة من الصفات العامة ( ١ ) )

**واعلم : أن الفلظ يقع فى المعنى على وجوه :**

**أحدها : أن الشئيين إذا اشتركا فى بعض الوجوه يظن أنها**

---

(١) المعنى : ص

مشتركان فى كل الوجوه . وهذا غلط فاحش . واليه أشار المعرى  
يقوله :

قد يبعد الشئ عن شئ يشاكله ان السماء نظير ماء فى الورق  
وهذا القسم هو المراد من قول « الشيخ » ههنا : « أو مشاركة فى  
صفة من الصفات العجابة »

**وثانيها :** أن يكون الحكم بحيث لا يصدق الا مع شرط خاص ،  
فيظن أن ذلك الحكم يبقى عند قوأت ذلك الشرط . وتلك الشرائط هى  
الأبور المعدودة فى باب التناقض — وهى القوة والفعل والجزء والكل  
والإضافة والزمان والمكان — وهذه الشرائط أمور متى روعيت تميزت  
القضية الحققة عن الباطلة المشبهة بذلك الحق .

**وثالثها :** حكم الوهم فى غير المحسوسات يكون باطلا . وتقريره :  
أن حكم الوهم إما أن يكون فى المحسوسات أو فى غيرها . أما فى  
المحسوسات فهو حق ، وأما فى غير المحسوسات فهو باطل . فحكم الوهم  
بان كل موجود فهو فى الجهة : حكم باطل . ثم قال الشيخ : « ويكاد  
يشبهه الأوليات كحكم من حكم ( انه ) لا وجود لشيء ليس فى داخل العالم  
ولا فى خارجه »

واعلم : أن المراد منه : أن حكم الوهم ، وإن كان باطلا ، فانه يقرب  
أن يكون فى القوة مثل قوة الأوليات . وقد ذكرنا هذا فى كتاب (٢)  
« البرهان » ودللنا على فساده .

ولما تكلم عن الأغلاط الحاصلة بسبب فساد المقدمات ، شرع بعمد  
ذلك فى الأغلاط الحاصلة بسبب فساد تركيب القياس . فقال : « وإما  
القياسات المشبهة فهى التى تفقد الشرائط المذكورة فى المنتجات » ثم



نبه على كيفية الاحتراز عن هذا النوع من الغلط ، قال (٣) : « طريقته : أن يحضر الانسان فى ذهنه ماهية الأصغر والأوسط والكبر مجردة عن الالفاظ ، بل معانى صرفة حتى يبقى مصونا عن الغلط الواقع بسبب اشتراك الاسم ، ثم تركيبها تركيبا صحيحا منتجا ، وأن يحترز عن أن يقيم المهمل مقام الكلى »

---

(٣) نص عبارة عيون الحكمة : « والتحرز من ذلك : بأن يحصر حدود القياس مرتبة مفردة معانى الالفاظ ، ويجتهد فى أن لا يقع الأوسط فى إحدى المقدمتين ، الا نحو وقوعه فى الأخرى ، والكبر والأصغر فى القياس الا نحو وقوعها فى النتيجة فى المعنى وفى الشرائط وفى الاعتبارات كلها ، بلا اختلاف البتة ، وأن يحذر المهمل ولا يستعمله أصلا »



## الفصل الثامن

فى

# ريطوريق

Rhetorica

قال الشيخ : « القياسات الخطابية تكون مؤلفة من مقسمات مقبولة أو مظلونة أو مشهورة فى أول ما يسمع ، غير حنيفية . مثال المقبولة : قولنا ( هذا تيهذ مطبوخ ، و ) التيهذ المطبوخ ( ١ ) يحل شربه ( فهذا يحل شربه والكبرى مقبولة وأبست بيئة ولا مشهورة ، انما هى ) مقبولة من أبى حنيفة ومثال المظلونة : ما يقال : فلان يطوف بالليل ، ومن يطوف بالليل فهو سارق . ومثال المشهورة فى بادئ الراى : قولك فلان الظالم أخوك ، والأخ الظالم ينصر ، فهذا ينصر وإن كان ظالما . فان هذا أول ما يسمع يظن أنه مشهور ، لكنه بالحقيقة ليس بمشهور بل المشهور : أن الظالم لا ينصر ، وإن كان أخا »

التفسير : قد عرفت أن هذه الأقسام الخمسة انما يتميز بعضها عن بعض بسبب المادة لا بسبب الصورة . فالبرهان هو القياس المؤلف من اليقنيات . والجدل هو القياس المؤلف من المشهورات أو المسلمات والمغالطة هى القياس المؤلف من المقدمات الباطلة التى تكون مشبهة . وأما الخطابة فهى القياس المركب ، أما من المقبولات ، أو المظنونيات أو المشهورات فى بادئ الراى . وأمثلة هذا الأقسام ( هى ) التى ذكرها « الشيخ » ثم قال : « ومنفعة القياسات الخطابية فى الأمور الدنية فى المنع والتحريض والشكاية والاعتذار والمدح والذم وتكبير الأمور وتصغيرها »

---

(١) أبو حنيفة رضى الله عنه وأرضاه امام عظيم من أئمة المسلمين .

ويرى أن المرء لا يحد بشرب الخنزير إلا إذا كان من عصير العنب بعد غليانه  
واستداده وقذفه بالزبد . ويرى أن شبيذ العسل واللبن والحنطة والذرة  
والشعير وعصير العنب إذا طبخ وذهب ثلثاه : حلال .

\*\*\*

واعلم : أن الشريعة الإسلامية معقدة في « مصر » للأسباب الآتية  
في نظرنا :

**السبب الأول :** انعدام الوازع الديني في نفوس الأفراد ، سواء  
كانوا من العامة أو من العلماء ، فانه من الممكن أن يشهد اثنان شهادة  
رور على رجل يكرهونه ويتقدمونه للقاضي ليقطع يده . وانه من الممكن  
أن يتآمر جماعة من الفساق على امرأة حسناء عفيفة ويرادوها على  
الزنى ، وإن أبى يقدمها أحدهم للقاضي ويشهد عليها أربعة عنده . وإذا  
هددوها بذلك ، فإنها ربما لا تمتنع عليهم . وقد حدث من جماعة من علماء  
بنى إسرائيل أن راودوا امرأة على الزنا ، ولما امتنعت قذبوها للتضاء وشهد  
عليها أربعة ولما أحضرت للرجم ، قال دانيال النبي عليه السلام للملك :  
دعنى أعيد النظر في هذه القضية . ولما أعاد النظر وفرق بين الشهود  
علم أنها بريئة . ولأن اليد إذا قطعت لا تعود ، والزاني بالرجم لا يرجع  
جدا وربما يعاد النظر في الحكم بعد قطع اليد أو بعد الرجم . فيعلم أن  
السارق بريء والزاني بريء . وفي هذه الحالة لا يمكن رد اليد ، ولا رد  
الروح . لذلك رأى المشرعون استبدال شريعة الله بقوانين فيها سجن  
وفيها غرامات مالية . لانعدام الوازع الديني في نفوس الأفراد .

ولذلك تعدد القبائل الواعية المحافظة على حفظ المرأة ، وصونها  
وحجابها ، وعلى أن يختلط رجالها بالناس بحذر شديد جدا ، اختلاطا  
في حدود المصلحة . لأن بروز المرأة سبب للتعدى . فربما يراها من  
يستهيئها ، فيراودها ويشهد عليها زورا إذا امتنعت ، وربما يرغب في  
الزواج منها فيعمل على قتل زوجها ، وربما يقتل رجلا يحبها وتعبه ، وربما

يسرق مالا لارضائها ، وربما يقتلها هي اذا قضى اربه منها او نafسه عليها  
احب . ولذلك جاء فى القرآن الكريم : « يا ايها النبى قل لأزواجك وبنتك  
ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن . ذلك ادنى أن يعرفن فلا  
يؤذين » ( الأحزاب ٥٩ ) قال أبو حيان : « ذلك أولى أن يعرفن لتسترهن  
بالعفة ، فلا يتعرضن لهن ، ولا يلقين بها يكرههن ، لأن المرأة اذا كانت  
فى غاية التستر والانضمام ، لم يقدم عليها ، بخلاف المتبرجة ، فانها مطبوع  
فيها »

وقد حدث من بعض المنتسبين الى العلماء ما ينفّر العامة من القدوة  
بهم مثل فتاويهم فى المحلل والمحلل له ، وحيلهم فى الزكاة ، وابطاحتهم القراءة  
على قبور الموتى ، وعقّتهم من النار بقراءة آيات معينة نظير أموال يدفعها  
الورثة مما تركه الميت ، وتقريهم للرؤساء والحكام . واستعمالهم التقية  
وتغييرهم المذهب خوفا من العامة من جهة وللتقرب من الناس من جهة  
أخرى . كان يكون حنبليا فى بلد وشافعيا فى بلد . وبعضهم لما ضاق  
عليه الرزق ، شك فى الله وكفر ، مثل ابن الراوندى المحدث . ومثل من  
قال :

فان تسلمى . اسلم . وان تنتصرى

يخط رجال بين أعينهم صلبا

هذا هو السبب الأول .

**والسبب الثانى :** أن فى السنة النبوية أحاديث متفقة مع القرآن  
فى المعنى مثل انما الأعمال بالنيات . وأحاديث مفسرة فى القرآن مثل  
أحاديث هيئات الصلاة ومقادير الزكاة . وأحاديث متعارضة فى المعنى  
مع القرآن . وهى كثيرة . متعارضة فى العقائد وفى التشريعات . فالذين  
ألفوا التشريع الإسلامى من المحاكم . قالوا : أما الأحاديث المتفقة فابرها  
ميسور ، لأنها تفيد فى تقوية المعنى ، وأما الأحاديث المفسرة فتمنعها  
لأنها تبين النص القرآنى وتشرحه . وأما الأحاديث المتعارضة مع القرآن

فى المعنى . فانها ان تعارضت مع القرآن فى أمور العقائد . فالعقائد أمور بين العبد والرب ، والمقول ذاتها تختلف فى الفهم لأن فى القرآن محكم ومتشابه . فمن العباد من يفهم أنه لا شفاعاة فى يوم الدين . لقوله فى القرآن الكريم « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » ومنهم من يصعب عليه أن يجرد الرسول ﷺ من عظمة تليق به ، ويصعب عليه أن يساويه بغيره من أتباعه ، فيثبت له شفاعاة لأهل الكبائر من أمته ، وذلك لمميزه عن غيره . وأما التشريعات فالأنها لعلات بين العباد ولأثبتات حقوق ، ويترتب عليها ضياع أمة أو صلاح أمة . لا يصح فيها التساهل . ولا يصح أن يكون فيها تعارض بين القرآن والسنة . واذا كان فى السنة تشريع يصاد تشريع القرآن . فانه لا يكون من كلام رسول الله ﷺ وانما يكون من وضع أهل الأهواء والبدع . وهذه هى حجة الذين عطلوا شريعة الله من أن يعمل بها .

قالوا : اذا كان العمل بشريعة الله التى هى فى القرآن وحده . فان العمل بها سهل وميسور . ولكن جماعة الفقهاء يصرون على مساواة تشريعات السنة بتشريعات القرآن . وفيها المعارض للقرآن ، وفيها تشريعات زائدة على تشريعات القرآن . وفى هذه الحالة يتحيز المتأذى . ولا يقدر على أن ينطق بحكم . لأن اذا نطق بحكم القرآن ، سيقال : وفى السنة كذا . وان حكم بالسنة ، سيقال : وفى القرآن كذا . وان حكم بها بما يكون كمن يقول : هذا الشيء دائما أبيض وأسود ، ولن يصدق أحد .

أما أن أهل الأهواء والبدع قد اندسوا بين المسلمين بالفتن . فهذا قد حدث . والفقهاء والمحدثون قد ذكروا أسبابا للوضع فى الحديث رفى سيرة النبي ﷺ ، وقد جمعها الدكتور مصطفى السباعى فى كتابه المسنة ومنزلتها فى التشريع الإسلامى . ونقل ابن قيم الجوزية فى كتابه الروح ما يلى :

وقال إبراهيم الخواص : كنت فى الجامع فأقبل شاب طيب الرائحة حسن

الرجاء ، حسن السمعة . فقلت لأصحابنا : يقع لى أنه يهودى . فكلهم كره ذلك . فخرجت وخرج الشاب ، ثم رجع اليهم . فقال : أى شىء قال الشيخ فى ؟ فاحتشموه . فالح عليهم . فقالوا : قال : انك يهودى . فجاء ، فلكب على يدي فأسلم . فقلت : ما السبب ؟ فقال : وجدت فى كتابنا ان المصديق لا تخطىء فراسته ... الخ »

أى ان علماء اليهود اتدسوا بين المسلمين فى الجوامع . وكانوا عليه يدينهم وبيدين المسلمين وكتابهم وكتاب المسلمين — وكانوا يدخلون بالكنز ويخرجون به فى أيام النبى ﷺ — ووضعوا فى المسلمين ما يشوش على معانى القرآن .

ومن ذلك :

١ — أسباب نزول القرآن . فقد عللوا أسباب نزول آيات بها يهد الشريعة هدا . ففى سبب نزول : « قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن » أنه كانت الحرة والأمة تخرجان ليلا ، لقضاء الحاجة فى الفيطان وبين النخيل من غير امتياز بين الحرائر والإماء . وكان فى « المدينة » فساق يتعرضون للإماء ، وربما تعرضوا للحرائر . فاذا قيل لهم يقولون : حسبناهن إماء . فابرت الحرائر أن يخالفن الإماء بالزى والتستر ، ليحتشمن ويهين ، فلا يطمع فيهن « هذا السبب يفرق بين الحرائر والإماء فى الحجاب . وفيه أن الحرة تتحجب ، والأمة لا تتحجب . وبلغت الوقاحة بالموضاعين أن رخوا عن عمر بن الخطاب : أن غير الحرة لا تتنقع ، وأنه قال : القناع للحرائر لكيلا يؤذين ، وأنه رأى جارية مقنعة فضربها بدرته وقال :لقى القناع ، لا تتشبهى بالحرائر ، وأنه قال لجارية : يا الكماء أتشبهين بالحرائر ؟ انظر . ما وضع كذبا على لسان عمر رضى الله عنه . وهو أنه أمر الجوارى بعدم الحجاب — وهن نساء فقنات — وهن راقصات ومغنيات . ولذلك شك أبو حيان فى سبب النزول ، وقال :

« نساء المؤمنين يشبه الحرائر والاماء . والفئة بالاء أكثر ، لكثرة تصرفهن بخلاف الحرائر فيحتاج اخراجهن من عموم النساء الى دليل واضح »  
 وشك الآلوسى بقوله : « ظاهر الآية لا يساعد على ما ذكر فى الحرائر »  
 ٢ - سيرة النبى ﷺ . فقد شككوا فى نسب بناته . فروى قوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن له من البنات ، الا غاطية وأما رقية وأم كلثوم فزبيبتاه .

كما حكى الآلوسى فى تفسيره .

٣ - القياس الفاسد ، ونسبته الى الأئمة . فقد جوزوا نكاح الرجل امراته فى دبرها ، قياسا على أنه لو وطئها بين أفخاذها لا تكون حرمة عليه . ونسبوا جواز نكاح المرأة فى دبرها الى ابن عمر وابن أبى مليكة وعبد الله بن القاسم الذى قال : ما أدركت أحد اقتدى به فى ديني يشك فى أنه حلال ، وكمالك بن أنس الذى سأل سائل عنه فقال له : الساعة غسلت رأس زكري منه ، وكبعض الإمامية ، وكسحنون من المالكية . وقال الشافعى : ما صح عن النبى ﷺ فى تحليله ولا تحريمه شيء . والقياس أنه حلال . وقد حكى ذلك الآلوسى فى تفسيره ، وتحريم وطء المرأة فى دبرها - وقوله صحيح - بأن الله منع اتیان المرأة فى قبلها اذا كان عليها الحيض ، وهو يقتضى وجوب الاعتزال عن الاتيان فى الأديبار ، لعل الاستنذار فى كل .

٤ - ابطال الحكم الشرعى القرآنى . فقد حرم الله الأم التى أرضعت والأخت من الرضاعة . والمراد الأم الأدبية . والاخوات الأديميات لان الشريعة لبنى آدم وللجن . وقد جاء الابطال فى صور منها :

( ا ) ذهب البخارى الى أنه اذا ارتضع صبي وصبيبة من ثدى « شاة » الى وقوع الحرمة بينهما . ( ولاحظ ما سنذكره فى قصة سهلة بنت سهيل )  
 ( ب ) أخرج البخارى ومسلم : « يحرم من الرضاع ما يحرم من



النسب « مع أنه في البحر استثنى من صور التحريم إحدى وتمانين مسألة .  
ومع أنه لو كان يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ما نص على الأم  
والأخت فقط . لان النص على الأم كان يكتفى في تحريم كل ما ينتسب  
اليها كأم والدة .

( ت ) « لا تحرم المصاة والمصنان » — « خمس رضعات يحرم »  
وهما حديثان معارضان لقوله : « وأمهاتكم اللائي أرضعنكم » فإنه لم يحدد  
عددا . وأربع رضعات لا يحرم على مفهوم الحديث الثاني ، وهن يحرم  
على مفهوم الآية .

( ج ) نسبوا الى عائشة رضى الله عنها أن الداجن أكلت قرأنا  
كان تحت سريرها . فقد روى مسلم أنها قالت : كان فيها أنزل من القرآن  
عشر رضعات معلومات يحرم ، ثم نسخ بخمس رضعات معلومات  
يحرم ، فتوفي النبي ﷺ وهي فيها يقرأ من القرآن . وفي رواية أنه كان  
في صحيفة تحت سريري ، فلما مات رسول الله ﷺ تشاغلنا بموته ، فدخلت  
دواجن ، فأكلتها .

( ح ) نسبوا الى عائشة رضى الله عنها أمرين خطيرين يقضيان علو  
الأسرة ، ويهدمان عش الزوجية من أساسه ، ويشنعان الفاحشة بين  
المسلمين . وهما :

أولا : جاءت سهلة بنت سهيل امرأة أبي حذيفة الى النبي ﷺ وقالت :  
يا رسول الله انى أرى في وجه أبى حذيفة من دنخول « سالم » — وهو  
حليفه — فقال النبي ﷺ : « أرضعى سالما خبسا تحرمي بها عليه »  
وسالما هذا كان قد شهد غزوة بدر . وأنها رجعت وقالت قد أرضعته  
وذهب ما يقلب زوجي من الغيرة . وعلى هذا الحديث — وقد رواه مسلم —  
اشكالات : منها أنه كيف جاز أن يباشر عورتها بشفتيه ؟ ومنها أن الرجل  
لا يشيعه من اللبن ما في ثديي المرأة . ومنها أن سالما كان رجلا شهيد

بدرا ، ولم يقل أحد من الأئمة الأربعة ان الرضاع يحرم فى الكبر . فان مدة الرضاع التى يتعلق بها التحريم ثلاثون شهرا عند أبى حنيفة وستنتان عند صاحبيه .

ثانيا : رووا كذبا ان عائشة كانت اذا أرادت ان يدخل عليها أحد من الرجال ، أمرت أختها أم كلثوم أو بعض بنات أختها أن نرضعه . وروى مسلم عن أم سلمة وسائر أزواج النبى ﷺ أنهم خالفن عائشة فى هذا . ونسوا وهم يروون أن عائشة أم للمؤمنين سواء أرضعت أو أمرت أو لم ترضع . فهب الآن أن رجلا دخل على زوجته ، فوجد عليها رجلا قائما عليها ، ويصص ثديها . فهل من حقه أن ينفى عنها الخيانة ، ويزيل ما فى فيه من الشك والريبة ، اذا أخبرته أنها كسيلة بنت سهيل ، وأن النائم الذى يمص ثديها ، هو كسالم مولى أبى حنيفة ؟

السبب الثالث : أن بين المسلمين فى « مصر » نصارى كثيرون . وانجلترا وفرنسا والمانيا وأمريكا وسائر النصارى فى العالم يتعاطفون معهم . ومصر دولة ضعيفة أمام دول النصارى ، فعندهم طائرات وصواريخ وقناصل وأسلحة مدبرة . وكان المسلمون أيام عملهم فى مصر بالشرعية يأخذون الجزية من النصارى ويذلون بها النصرانى لثلا يفراس على مسلم أو يتساوى به . والآن تبدل الحال ، فمصر وقعت تحت نفوذ فرنسا وانجلترا وأمريكا . ورفعت الجزية عن النصارى ، بل بالاحتلال دفع المسلم الجزية . وفى أثناء الاحتلال ، أوعز المحتلون الى ملوك مصر أن ينشأوا جيشا منظما ، بدل جيش المماليك البدائى ، وأوعزوا اليهم أن يكون المسلم والنصرانى معا فى الجيش ، ليحققوا المساواة بين الدين الإسلامى والدين النصرانى . ويستطوا الجزية . وأوعزوا اليهم لتحقيق المساواة الكاملة بين المواطنين ، أن ينشأوا محاكم ويضعوا فيها قوانين يشترك فى الخضوع لها المسلم والنصرانى على حد سواء ، وذلك لأنه اذا وضعت القوانين الإسلامية =

فأقول : منعمة الخطابة فى الاقتناع ،

ثم هذا الاقتناع إما أن يحاول تحصيـله فيها يتعلق بالعقائد ،  
أو فيها يتعلق بالأعمال .

إما الأول : فكما يستعان فى الدعوة الى العقائد الالهية بالأقوال  
الخطابية .

وإما الثانية : فهى على أقسام ثلاثة : الأمور المشاورية ، والأمور  
المشاجرية ، والأمور المنافية .

إما المشاورية . فمفاتيها اذن فى ( جلب ) نافع أو منع عن ضار ،  
ويكون زمانها المستقبل . واليه الاشارة بقول الشيخ : « من المنع  
والتحريض »

---

= وحدها ، فسيذفع النصرانى الجزية بموجبها ، ولا يحق له بها أن يتساوى  
مع المسلم فى حق المواطنة أو فى بناء البيع والكنائس ، أو فى نشر دينه .  
وضغطت الدول الأجنبية على ملوك مصر ، وهددوا بالنصارى أن يعملوا  
قتلاقل وقتن ، وتذرع الملوك لما أقدموها على تعطيل الشريعة بأن القرآن  
والحديث متعارضان ، وبأن العلماء ليسوا بفاهمين : ولم يظهروا السبب  
الحقيقى وهو رغبة المحتل الأجنبى فى تعطيلها .

السبب الرابع : أن الأخيار اذا حكموا أصلحوا الشريعة وعملوا بها .  
والأشرار اذا حكموا أفسدوها وعطلوها . والدنيا دول تتقلب بين الناس  
والخير والشر يتصارعان الى يوم الدين .

والآن ماذا نفعل ؟ وان الله لا يرضى عن تعطيل شريعته ، ولنسوف  
يعاقب الناس على نبذهم إياها وراء ظهورهم . ولا بد لكى نتجنب عقابه  
أن نفعل بها . فهاذا نفعل ؟ يجب أن يصلحها العلماء على القرآن والسنة  
المفسرة وحدها ، ثم يقدموها للعمل بها . والله ولى التوفيق .

وأما المشاجرة . فنهايتها شكاية أو اعتذار عن ظلم أو عذر ،  
ويكون زمانها الماضي . واليه الإشارة بقوله : « والشكاية والاعتذار »  
وأما المناظرة . فنهايتها مدح أو ذم وتكون تفصيلية أو تليضية ،  
ويكون زمانها الحال الحاضر ، وعساه لا يختص بزمان دون زمان . واليه  
الإشارة بقول « الشيخ » : « والمدح والذم وتكبير الأمور وتصغيرها »

\*\*\*

ولنختم هذا الفصل بهتالة . وهى أن الناس اختلفوا فى أن  
الخطابة أشرف أم الجدل ؟ والمختار : أن الخطابة أشرف ، والدليل عليه :  
أن الجدل ، لا يفيد الاقتناع لا للخواص ولا للعوام . والخطابة بتقيد الاقتناع  
للعوام ، فيجب أن تكون الخطابة أشرف من الجدل .

أما أن الجدل لا يفيد الاقتناع للخواص ، فظاهر . وإما أنه لا يفيد  
الاقتناع للعوام . فيدل عليه أمور :

أحدها : أن الأقبسة الجدلية دقيقة لا تصل إليها انهام العوام .  
وثانيها : أن العامى إذا صار ملوما بقياس جدلى ، وعجز عن  
الجواب حمل ذلك على جهله بالجواب ، لا على قوة ذلك الكلام . ومع  
ذلك الاعتقاد لا يفيد القياس الجدلى افتناعا .

وثالثها : أن الجدلى جار مجرى الخصومة والقهر . وإذا اعتقد  
الانسان فى غيره أنه يحاول قهره وإظهاره عجزه ، فذلك مما يحمله على  
نقصه وعدم الانقياد إليه . وذلك يدل على أن القياس الجدلى لا يحل  
المسامح الا على المنازعة والمعاندة . فنثبت : أن القياس الجدلى لا يفيد  
اليقين للخواص ولا الاقتناع للعوام ، وإنما الصنعة المفيدة للاقرار هى  
البرهان ، والخطابة .

أما البرهان . فيفيد اليقين للخواص .

وأما الخطابة . فتفيد الاقتناع للعوام .

ولهذا قال تعالى : « أدع الى سبيل ربك بالحكمة » أى البرهان .

« والموعظة الحسنة » أى الخطابة « وجادلهم بالتى هى أحسن » (٢)

فأخر الجدل عن هاتين الصناعتين ، لأن تينك مصروفتان الى  
الفائدة ، والجدل مصروف الى المناقبة . والأولان لاعادة ما ينبغي ،  
والثالثة لازالة ما لا ينبغي . فكانت الخطابة جارية مجرى حفظ الصحة ،  
والجدل جار مجرى ازالة المرض . ولا شك أن الأول أفضل من الثانى .

---

---

(٢) النحل ١٢٥ .

## الفصل التاسع

فى

# فيوطيقا

Poetica

وهو الشعر .

قال الشيخ : « القياسات الشعرية هى من مقدمات مخيلة ، وان كانت مع ذلك لا يصدق بها . لكنها تبسط الطبع نحو ابر وتقبضه عنه . مع العلم بكنبه . كمن يقول : لاف تاكل هذا العسل فانه مرة مقيمة ، والمرة المقيمة لا تؤكل . فيوهم ( الطبع ) انه حق ، مع معرفة المفاهن بانه كاذب . فينفر ( الطبع ) عنه . وكذلك ما يقال : ان هذا اسد وهذا بدر ، فيحس به شيء فى العين ، مع العلم بكنب هذا القول »

التفسير : القياس الشعرى هو القول المؤلف من مقدمات مخيلة . وتحقيق الكلام : ان نظر فيه من حيث انه موزون أصيل الوزن . فهذا هو الموسيقى . وان نظر فيه من حيث هو موزون بالأوزان المعتمدة على وزن العرب ، فهذا هو العروض ، وان نظر فيه من حيث انه مؤلف من اقوال تنفيد تخيلا قائما مقام التصديق والترغيب ، فلذلك هو المنطق .

ثم قال الشيخ : « ومنافع القياسات الشعرية قريبة من منافع القياسات الخطابية ، فانه انما يستعان بها فى الجزئيات من الأمور ، دون الكليات من العلوم »

واعلم : ان هذا الكلام غنى عن التفسير .

وهنا آخر الكلام فى المنطقيات .

# فهرس

فهرس الجزء الأول من كتاب  
« شرح عيون الحكمة »

| الموضوع                          | الصفحة |
|----------------------------------|--------|
| التقديم للكتاب                   | ٥      |
| قيمة علم المنطق                  | ٦      |
| موقف « ابن تيمية » من علم المنطق | ٩      |
| هل العقل يقدم على الشرع ؟        | ١٤     |
| الحكم والمتشابه في القرآن الكريم | ١٥     |
| الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم | ١٦     |
| تعليل أحكام الشريعة              | ١٦     |
| مؤلف كتاب شرح عيون الحكمة        | ٢٦     |
| نقد التصوف                       | ٢٧     |
| مقدمة كتاب شرح عيون الحكمة       | ٣٦     |
| مسائل تمهيدية لعلم المنطق        | ٤٣     |
| ما هو المنطق ؟                   | ٤٣     |
| موضوع علم المنطق                 | ٤٧     |
| هل المنطق علم أو لا ؟            | ٤٨     |
| قيمة علم المنطق                  | ٤٨     |

|          |                                   |
|----------|-----------------------------------|
| ٤٩.....  | تقسيم العلوم                      |
| ٥١.....  | الفصل الاول في تقسيم الألفاظ      |
| ٩٥.....  | الفصل الثانى فى قاطيغورياس        |
| ١١٧..... | الفصل الثالث فى بارى ارميناس      |
| ١٦١..... | الفصل الرابع فى انولوجيكا الأولى  |
| ١٩٧..... | الفصل الخامس فى انولوجيكا الثانية |
| ٢٢٣..... | الفصل السادس فى طوييكا            |
| ٢٣٩..... | الفصل السابع فى سوفسطيكا          |
| ٢٤٣..... | الفصل الثامن فى ريطوريقا          |
| ٢٥٥..... | الفصل التاسع فى يوطيكا            |



# شرح عيون الحكمة

تأليف

الامام فخرالدين الرازي

محمد بن عمر بن الحسين المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. ق

الجزء الثاني

في

الطبيعات

1

| Year       | 1990 | 1991 | 1992 | 1993 | 1994 | 1995 | 1996 | 1997 | 1998 | 1999 | 2000 | 2001 | 2002 | 2003 | 2004 | 2005 | 2006 | 2007 | 2008 | 2009 | 2010 | 2011 | 2012 | 2013 | 2014 | 2015 | 2016 | 2017 | 2018 | 2019 | 2020 | 2021 | 2022 | 2023 | 2024 | 2025 | 2026 | 2027 | 2028 | 2029 | 2030 | 2031 | 2032 | 2033 | 2034 | 2035 | 2036 | 2037 | 2038 | 2039 | 2040 | 2041 | 2042 | 2043 | 2044 | 2045 | 2046 | 2047 | 2048 | 2049 | 2050 | 2051 | 2052 | 2053 | 2054 | 2055 | 2056 | 2057 | 2058 | 2059 | 2060 | 2061 | 2062 | 2063 | 2064 | 2065 | 2066 | 2067 | 2068 | 2069 | 2070 | 2071 | 2072 | 2073 | 2074 | 2075 | 2076 | 2077 | 2078 | 2079 | 2080 | 2081 | 2082 | 2083 | 2084 | 2085 | 2086 | 2087 | 2088 | 2089 | 2090 | 2091 | 2092 | 2093 | 2094 | 2095 | 2096 | 2097 | 2098 | 2099 | 2100 |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |
|------------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| Population | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100  | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 |

1000

1

1000

# الفصل الأول فى تقسيم العلوم

وفيه مسائل (١) :

## المسألة الأولى

فى  
تفسير الحكمة

قال الشيخ : « الحكمة : استكمال النفس الإنسانية .  
بتصور الأمور ، والتصديق بالحقائق النظرية والعملية ، على قدر  
الطاقة الإنسانية »

التفسير : كمال الإنسان على ثلاثة أقسام : الكمال  
النفسانية ، والكمالات البدنية ، والكمالات الروحانية . والحكمة من  
جيلة الكمالات النفسانية . ثم نقول : النفس الإنسانية لها قوتان : عامة  
وعاملة . أما القوة العامة فهى التى لأجلها يصح من النفس الإنسانية  
أدراك الأشياء على الوجه المصواب . وأما القوة العاملة فهى التى لأجلها  
يصح من النفس الإنسانية تدبير البدن على الوجه الأكمل الأصوب .  
والقوة العامة أشرف من القوة العاملة . لأن القوة العاملة تبقى آثارها  
أبد الآباد ، أما القوة العاملة فانه تنتقطع آثارها عند خراب البدن .

---

(١) الأصل هكذا : بسم الله الرحمن الرحيم . الطبيعيات . وهى  
مرتبة على فصول . الفصل الأول ... الخ .

ثم نقول : القوة العاملة كمالها فى امرين :

**احدهما** : أن تتصور الماهية تصورا كاملا تاما . **والثانى** : أن تصدق بالاشياء تصديقا مطابقا للأمور . وإما القوة العاملة فكمالها فى تدبير البدن على الوجه الأصوب الأصلح . وذلك بان تتباعد عن طرفي الافراط والتفريط ، وتبقى على الوسط الذى هو المعدل .

وإذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : ان من الناس من جعل الحكمة اسما لاستكمال النفس الانسانية فى قوتها النظرية . وذلك الاستكمال عبارة عن أن يخرج من القوة الى الفعل ، فى الادراكات التصورية والتصديقية ، بحسب الطاقة البشرية . ومنهم من جعلها اسما لاستكمال القوة النظرية بالادراكات المذكورة ، لاستكمال القوة العملية باستكمال الملكة النامية على الأعمال الناضلة المتوسطة ، بين طرفي الافراط والتفريط . وكلام « الشيخ » فى هذا الكتاب مشعر بالقول الأول ، وهو انه جعل الحكمة اسما للكالات المعتبرة فى القوة النظرية فقط . وذلك لأنه فسر الحكمة باستكمال النفس الانسانية بالتصورات والتصديقات . سواء كانت هذه المعارف فى الأشياء النظرية أو فى الأشياء العملية . والحاصل : أن الحكمة عنده مفسرة باكتساب هذه الادراكات . فأما اكتساب الملكة النامية على الأعمال الناضلة ، فما جعلها جزءا من تسمى الحكمة .

### المسألة الثانية

فى

### تقسيم الحكمة النظرية والعملية

قال الشيخ : « والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية ، والتي اليها ان نعلمها ، وليس اليها ان نعملها . تسمى حكمة نظرية . والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي اليها ان نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية »

**التفسير** : العلم اما أن يكون علما بها لا يكون لقدرتنا تأثير فى وجودها ، أو يكون علما بها يكون لقدرتنا تأثير فى وجودها . والأول :

هو الحكمة النظرية . ومثاله : علمنا بأن العالم محدث ، وأن العالم له  
صانع ، وأن الصانع قديم قادر عالم ، وأن السماء كرة وأن النفس باقية .  
والثانى : هو الحكمة العملية . ومثاله : العلم بأنه كيف يمكن اكتساب  
الملكات الفاضلة النفسانية وإزالة الملكات الخبيثة النفسانية ؟ وكيف  
يمكن إزالتها للمريض وتحصيلها للصحة . وكل واحد من هذين القسمين  
علم ، إلا أن الأول علم بشيء لا تأثير لنا البتة فيه ، بل المتصود من  
معرفة : نفس تلك المعرفة فقط . والثانى علم بشيء يكون المطلوب من  
تحصيل العلم به ، إدخاله فى الوجود أو منعه من الوجود . والأول هو  
الحكمة النظرية ، والثانى هو الحكمة العملية . مع أن كل واحد منهما  
فى الحقيقة : علم .

واعلم : أن الحكمة النظرية أشرف من الحكمة العملية ، لأن كل ما يعلم  
ليعمل ، كان العلم فيه وسيلة ، والعمل مقصودا . والوسيلة فى كل  
شئ أحسن من المقصود . فالعلم بالأعمال يكون أدون منزلة من المعارف  
الالهية ، والجلال المقدسية . وذلك يدل على أن الحكمة العملية ، أدون  
منزلة من الحكمة النظرية بكثير . وأيضا : فاستكمال القوة النظرية أشرف  
من استكمال القوة العملية .

والكتاب الإلهى ناطق بحصر الكمالات الانسانية فى هاتين المرتبتين .  
قال الله تعالى حكاية عن الخليل : « رب هب لى حكما ، وألحقنى  
بالصالحين » (٣) فالمراد من الحكم : تكميل القوة النظرية . والمراد من  
توله : « وألحقنى بالصالحين » : تكميل القوة العملية . وقال خطايا موسى :  
« فاستمع لما يوحى : اننى أنا الله . لا اله الا أنا فاعبدنى » (٤)  
فقوله : « لا اله الا أنا » إشارة الى كمال القوة النظرية . وقوله :  
« فاعبدنى » إشارة الى كمال القوة العملية . وقال حكاية عن عيسى أنه  
قال : « انى عبد الله آتانى الكتاب . وجعلنى نبيا . وجعلنى مباركا أينما  
كنت » (٥) وكل ذلك إشارة الى كمال القوة النظرية ثم قال « بالصلاة

(٣) الشعراء ٨٣

(٥) مريم ٣٠ .

(٢) وتحصيل : ص

(٤) طه ١٣ - ١٤

والزكاة ما عمت حيا « فهو إشارة الى كمال القوة العملية . وقال خطبا مع الحبيب ﷺ : « فاعلم : انه لا اله الا الله » (٦) وهو إشارة الى كمال القوة النظرية . ثم قال : « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » وهو إشارة الى كمال القوة العملية .

فقد ظهر بنور الوحي وبنور الحكمة : أن كمال الانسان محصور في العلم والعمل .

### المسألة الثالثة

في

### اقسام ( الحكمة ) العملية

قال الشيخ : « وكل واحدة من الحكمتين تنحصر في اقسام ثلاثة :

فأقسام الحكمة العملية هي هذه (٧) : حكمة بدنية ، وحكمة مفزلية ، وحكمة خلقية »

المتفسر : اعلم : أن جمهور الحكماء اتفقوا على أن اقسام الحكمة العملية ثلاثة . والحكمة النظرية أيضا ثلاثة . و « الشيخ » جرى على هذا القول في هذا الكتاب وكذلك في أكثر كتبه ، الا في كتاب « الحكمة الشرقية » فانه ذكر فيه ان اقسام الحكمة العملية أربعة ، واقسام الحكمة النظرية أربعة أيضا .

اما القول المشهور المذكور في هذا الكتاب فتقريره : أن كل عاقل لابد وأن يكون له في فعله غرض . وذلك اما أن يكون مختصا بذلك الانسان فقط — وهو علم الأخلاق (٨) — واما أن يكون مختصا بذلك الانسان مع خواصه وأهل منزله — وهو علم تدبير المنزل — واما أن يكون عائدا الى

(٦) محب ١٩ . (٧) هي هذه : سقط ع

(٨) هذه عبارات اضعها هنا عن الأخلاق في العيانات القديمة :

اولا : من حكمة المصريين :

.. ..  
= ١ — « حينما يصم الناس أذانهم عكاً ، لا تضايقتهم بكثرة الكلام .  
من الأفضل لك أن تظل صامتا ، والا تنطق بكلمة واحدة »

٢ — « لا تتعالى على سواك بسبب علمك . عامل من لم يتح له حظ  
التعليم ، بنفس الطريقة التي تعامل بها المتعلم »

٣ « ان كنت تريد أن تسلك سلوكا مهذبا ، فاجتنب كل شر .  
احترس من المشاهدة والطمع . انها مرض مميت ، يسبب النزاع بين الآباء  
والأمهات والانتقسام بين الأخوة والأخوات »

#### ثانيا : من حكم زرادشت :

شرح زرادشت بأن الخير أفضل من الشر ، وأن المنافقين هم الأشرار .  
فى صورة رمزية هى : تقدم احدى أفراد القطيع للروح الأعظم بهذا الصراخ  
وهو : « لمن صورتنى يا من خلقتنى ؟ ان العنف يذلنى ، ولا راعى لى سواك .  
أعدد لى المرعى الفائض بالبركات » ويأتى الجواب : « ان الخراب ليس  
نصيب من يحيا حياة البر . ورعاية القطيع لن تكون على أيدي المنافقين »

#### ثالثا : من حكم بوذا الهندى

١ — « طالما لا يوجد العمل الذى يشغل الأخ أو يبئله . طالما لا يضيع  
وقته فى الأحاديث الباطلة أو ينغمس فى الكسل . طالما لا يقع تحت تأثير  
الرغائب الضالة ، أو يعقد صداقات مع الأعداء طالما لا يتوقف عن سعيه  
للموصول الى النرفانا ، مكتفيا بما يصل اليه . طالما يكون فى هذه الحالة  
فطريقه للفلاح وليس للارتداد »

٢ — سأل التلميذ : كيف تتصرف ازاء جنس النساء ؟ لا تنتظر اليهن .  
واذا نظرت اليهن ؟ لا تتحدث معهن . فاذا خاطبك وتحدثوا اليك ؟ كن  
حذرا كل الحذر ، يقطا كل التقيظ .

#### رابعا : من حكم التوراة

فى سفر الأمثال : « اثنتين سألت منك فلا تمنعهما عنى قبل أن أموت :  
أبعد عنى الباطل والكذب . لا تعطنى مقرا ولا غنى . اطمئنى خبز فريقتى ،  
لئلا أشبع وأكفر وأقول : من هو الرب ؟ أو لئلا أفتر وأسرق واتخذ اسم  
الذى باطلا » ( أم ٣٠ : ٧ — ٩ )

== بفيرك .

### خامسا : الأخلاق فى التلمود

جاء فى التوراة : « اذا صادفت ثور عدوك ، أو حماره شاردا ، ترد اليه » ( خروج ٢٣ : ٤ ) هذا من الأخلاق العظيمة لأن أكرام العدو برد ثوره الشارد اليه نفع للعدو . والتلمود يفسر العدو بالأبمى أى غير اليهودى . ولكن التلمود يعتبر الأمم كلابا ، لأنه ذكر فى سفر الخروج : ان الأعياد المقدسة ليست للكلاب ولا للجاناب . بل ان الكلب خير من الأجنبى ، لأنه مصرح لليهودى بأن يطعم الكلب فى الأعياد ، وغير مباح له بأن يقدم لحما للأمم . يقول « الحبر أبنا ربنايل » : ان الشعب المختار هو الذى يستحق الحياة الأبدية . أما الأمم فمثلهم كمثل الحمار ولا قرابة بين الميهود وبين الأمم الخارجة عن الدين اليهودى ، لانهم حمار . وبيوت العبادة عندهم لا تزيد عن حظائر . أما « الربى مناحيم » فيقول : ان اليهود من بنى البشر لأن أرواحهم من الله . أما باقى الأمم فليسوا كذلك . لأن أرواحهم مصدرها الروح النجس ومن رأى « الحاخام اريل » أن الأمم خنازير . ويلزم للمرأة اليهودية المتفسلة أن تعيد استحمامها اذا رأت نجسا كالكلب أو الحمار أو الخنزير أو الأممى .

أما لماذا خلق الله الأممى على هيئة الانسان ؟ فهذا ليكون أكثر ملائمة لخبرة اليهودى ، لأنه لا يناسب الملك أن يخدمه حيوان . وإذا مات عبد مسيحى عند يهودى ، فلا تقدم التعازى لسيدته . فهو حيوان نفق .

ومن الجائز لبنى اسرائيل أن يغيثوا سواهم . حسب ما ورد فى التوراة : « مع الأعوج تكون ملتويا » بل ان من المخطور على اليهودى أن يحيى أمميا كافرا بالسلام ، الا فى حالة خوفه من أذاه . ومن هنا يستنتج « الحاخام أبشاي » بأن التفاهة مباح فى التلمود ، وان اليهودى يمكن أن يكون مؤدبا مع الكفار ليتقى شرهم .

٥ — وأساس الأخلاقيات عند الأحيار : تظهره قصة شبيبة ، تروى عن « هليليل » الشهير ، وهى أن أحد الوثنيين ، جاء له وقال : أريد أن تعلمنى الناموس ، وأنا واقف على قدم واحدة ( أى فى جيلة سريعة قبل أن يرغبنى القتب على انزال قدمى ) . فكان جوابه له : ما لا ترضاه لنفسك لا تفعله



= بفكر .

وعن الخبر « عقية » يروى أن أحدهم سأل : ربى علمنى الناموس . فكان جوابه : « يابنى » أن موسى علمنا قد لبث على الجبل أربعين يوما ، وأربعين ليلة ، قبل أن يلقن الشريعة ، وأنت تريدنى أن أعلمك الناموس كله فى الحال ؟ ومع ذلك أقول لك يا بنى أن المبدأ الأساسى للناموس هو هذا : « ما هو مكروه لديك ، لا تفعله لسواك . أن أردت ألا يمد انسان يده بالأذى الى ما تمتلكه ، لا تهد أنت يدك بالأذى الى ما يمتلكه . أن أردت ألا يسلبك ما تملك ، لا تسلبه ما يملك » . وتقول القصة ان ذلك الانسان سار فى طريقه مع الجماعة التى معه . فمر على حقل من الحنطة . فغطف كل واحد سنبلتين ، أما هو فلم يغطف شيئا . ثم مر على حقل من الكرنب ، فاقطلع كل واحد من كانوا معه اثنتين ، أما هو فلم يقطع شيئا . فلما سئل عن ذلك ، كان جوابه : هكذا علمنى الربى « عقية » ، أن ما لا تريده لنفسك لا تفعله لسواك .

وعلى هذا القانون ، تكثر التعقيبات فى التلمود : لتكن بين المطرودين ، وليس المطرودين — مع الذين يظلمون ، ولا يظلمون — مع الذين يصفون . لا هاناتهم فلا يردون الاساءة — مع الذين يكونون سعداء تحت كل الظروف ، أولئك هم الذين يرد عقم القول : « وأجباؤه كخروج الشمس فى جبروتها » ( قضاة ٥ — ١٣ ) وعن خبر آخر : لتكن بين الملعونين ، ولا تكن بين اللامعنين .

وهناك تخريج لذلك القانون وهو : لتكن كرامة أخيك ، عزيزة عليك مثل كرامة نفسك تخريجه هو : كما أن الانسان يحرص على كرامة نفسه ينبغى أن يحرص على كرامة غيره ، كما يحرص على ألا تصيب سمعته أدنى شبهة ، هكذا لا ينبغى أن يلقى بالشبهات على سمعة غيره . كما أن هناك تخريجا لقانون آخر وهو : لتكن ممتلكات أخيك عزيزة عليك مثل ممتلكاتك . وتخريجه هو : كما أن الانسان يحرص على ممتلكاته هكذا عليه أن يحرص على ممتلكات أخيه .

انه بالإضافة الى القانون : تحب قريبك كنفسك ، يوجد القانون ، لا تبغض أخاك فى قلبك ( لاويين ١٩ : ١٧ ) . لا تلعنه ... لا تسبب له الأذى ، بل الأكثر من هذا لا تحول له ضغينة فى قلبك . ان البغضة هى واحدة من ثلاث خطايا تخرج الانسان من العالم ... =

ويدلل التلمود بقصة عن الربى « مير » كيف أن بعض جيرانه دأبوا على معاكسته . وفى مرة طلب الربى من الله أن يقضى عليهم بالموت . فصاحت زوجته ، من أى فكر أنت ؟ . فأجابها . أليس مكتوبا : لتبد الأشرار من الأرض والخطاة لا يكونوا بعد ؟ ( مزمور ١٠٤ : ٣٥ ) قالت : ولماذا لا تقرأ الآية « والخطية لا تكون بعد ؟ » بمعنى أن الخطاة ينتهون أى يصبحوا أشرارا ، حينما لا تكون هناك خطية — من الأفضل لهم أن يصلوا ، وأن يتوبوا ولا يصبحوا بعد أشرارا « وخلاصة تعاليم الأحبار عن المحبة الأخوية نجدها فى هذا الشعار : « من هو قوى جبار ؟ الا من يستطيع أن يحول العدو الى صديق »

### ساسا : الأخلاق فى الإنجيل

المسيح عيسى عليه السلام لم ينسخ التوراة . وكل ما فيها من العقائد والأخلاق والتشريعات الصحيحة ، التزم به . لقوله : « لا تظنوا أنى جئت لأبطل الناموس » ( مت ٥ : ١٧ ) وبالغ المسيح فى نصيح بنى اسرائيل بالتواضع والمحبة والرحمة ، وأن لا يفكروا فى الشر . ومن كلامه : « سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك ، وأما أنا فأقول لكم : أحبوا اعداءكم ، باركوا لاعنيكم . أحسنوا الى مبغضيك وصلوا لأجل الذين يسيئون اليكم ويضطرونكم . . . لأنه ان أحببتهم الذين يحبونكم ، فأى أجر لكم ؟ . . . الخ » ( متى ٥ و ٦ و ٧ )

وفى كتاب تاريخ اليهود *Histoire Juives*  
لريمون جيجر *Reymond Geiger*

المطبوع سنة ١٩٢٣ باللغة الفرنسية . ما ترجمته :

### قصة الملك سليمان والنحلة

خرج الملك سليمان — عليه السلام — ذات مرة للصيد ، مع رجال نصره . وأثناء سنة من النوم ، وقت الراحة فى الهواء الطلق ، انقضت عليه نحلة ولدغته فى أنفه . واستيقظ الملك فزعا من لدغة النحلة . وعندما استيقظ الملك فى اليوم التالى ، وجد أنفه متورما . وغضب الملك سليمان — الذى كان يتكلم ويفهم لغة النحل — غضب بشدة من النحلة التى تجرات وأصابته ولدغته فى أنفه الذى تورم وصار حجبه أكبر من حجم التفاحة ، وأصبح الألم شديدا لا يطاق .

ماذا فعل الملك سليمان ؟ لقد أمر جميع النحل الذى فى مملكته للملئول بين يديه ، وبسرعة استجاب النحل لطلبه . وعلى الفور سمع طنين النحل الهادر الذى تدفق على قصر الملك موجات تلو موجات . وعندئذ مثل النحل بين يدى الملك سليمان ، قال له بصوت آمر ومتودع : أريد أن أعرف الآن النحلة العذوانية التى تجسرات ولدغتنى فى أنفى ؟ إذا اعترفت بجريمتها ، سأسامحها . والويل إذا أنكرت الجرم الذى فعلته . إنها إذا أنكرت الجرم الذى فعلته ، تعاقب بمقوبة الإعدام . إنها ستتموت ، لأننى أستطيع التعرف عليها .

من الذى لدغتنى فى أنفى ؟

وهنا حطقت النحلة المعتدية فوق رأس الملك ، وقالت بصوت يرتعد خوفاً : أنا . أنا . مولاى الملك أنا التى لدغتك فى أنفك . فقال الملك : لماذا وقع اختيارك على ؟ قالت النحلة : لأننى لم أستطع التمييز بين الزهرة وبين أنف مولاى الملك . وإنى نادمة جداً على فعلتى تلك ، وأطلب من مولاى الملك أن يصفح عني . فقال الملك : اذهبى فقد عفوت عنك .

فقالت النحلة : اننى أعد بأننى سأقف بجانبك فى وقت الشدة . وفى وقت الشدة سأسدى لك معروفاً لن ينسى . وعلى الرغم من كونى صغيرة ، فسوف أقدم لمولاى الملك الجليل بالجميل . وفى وقت الشدة ستجدتنى مستعدة لتقديم المساعدة . وضحك الملك سليمان ملء شذقيه ، سخرية واستخفافاً . وهو يتساءل كيف تستطيع حشرة أن تسدى معروفاً لا ينسى ؟

وبعد مرور زمن قصير ، قامت الملكة « بلقيس » ملكة سبأ بزيارة الملك سليمان ، محملة بالهدايا النفيسة الجديرة بأن تقدم لأحكام الملوك . وملكة سبأ التى استقبلها الملك سليمان باحترام زائد وبحفاوة ، قالت للملك سليمان بعد أن حل جميع الأحجيات التى ألغتها عليه : لقد ألقيت عليك أحجيات بدت لى مستحيلة الحل ، ولكن مولاى الملك ، استطاع أن يحلها جميعها وببجاح فائق ، ولم تبق سوى أحجية واحدة . وهى أصعب أحجية ، لأنها تعتمد على النظر ولا تعتمد على السمع . والأحجية هى : أياهاك يا مولاى الملك احدى وسبعموز زهرة صناعية ، ما عدا زهرة واحدة . طبيعية وحقيقية . وعلى مولاى الملك أن يحدد مكانها ويخرجها من بين الزهور الصناعية بشرط أن لا ييسها أو يشم رائحتها . وإذا استطعت أن تحدد وتفخر الزهرة

الطبيعية والحقيقية ، فسأعترف أنك الفائز وأنا المهزومة ، وأعلن أنك أحكم الملوك . وأحضرت الاحدى والسبعين زهرة وقدمتها ووضعتها أمام الملك سليمان . وألقى الملك سليمان الذى وثق فى نفسه ، واستخف بالأحجية نظرة فاحصة على جميع الزهور ، التى كانت مصنوعة بطريقتا يستحيل معها التمييز بين الزهرة الصناعية والزهرة الحقيقية . فالجميع كان يتساوى فى الحجم ، ومتشابهة فى اللون . وشك الملك فى قدرته على حل هذه الأحجية ، وظل عدة لحظات عاجزا ومربكا . ووجه نظره الى الزهور مرتين وثلاث مرات . ولكن دون جدوى ، لأن الزهور الصناعية كانت مصنوعة بطريقة يستحيل معها التمييز بين الزهرة الطبيعية وبين الزهرة الصناعية . ودفع تردد الملك فى تحديد الزهرة الطبيعية ملكة سبأ الى أن تبتسم ابتسامات الانتصار .

وعندما كان الملك سليمان غارقا فى الحيرة ، وكان على وشك أن يستسلم لليأس ، إذ سمع فجأة طنين نحلة حطقت ، ثم انقضت داخل الزهرة الطبيعية ، وأمتصت رحيقها وخرجت منها . وظهور النحلة وانقضاضها داخل الزهرة ، جعل الملك سليمان يتنفس الصعداء . وتوجه على الفور الى الزهرة الطبيعية التى عرفها وحدد مكانها بفضل النحلة التى ردت للملك سليمان الجيل بالجميل .

وأخرج الملك سليمان الزهرة الطبيعية . وقال لبلقيس ملكة سبأ :  
نك هى الزهرة الطبيعية . فاعترفت ملك سبأ مرة أخرى بأنه لا يوجد حكيم كالملك سليمان ، أحكم الملوك المنتصرين . ١ هـ

( ترجمها لى : الأستاذ سعيد حرب . مدرس اللغة العبرية بالكلية  
الحربية بمصر )

\*\*\*

وقد بينا فى غير هذا الكتاب : أن بنى اسرائيل كانوا دعاة لهم ولأبم ، الى الله عز وجل على شريعة موسى عليه السلام ، وأنهم من أيام سبى بابل سنة ٥٨٦ ق.م تركوا الدعوة الى الأبم ، وتسبب تركهم لها فى فساد أخلاق العالم ، حتى قال فيلسوف يونانى « أفضل الأهرام على الإطلاق لبنى البشر : هو أن لا يولدوا ، أو أن لا يروا أشعة الشمس الالامعة . أو أن ولدوا ، فليعذبوا بأسرع ما يمكن بوابة الموت ، وليرقدوا فى عبق

الانسان مع عامة الخلق — وهو العلم السياسى — فثبت بهذا : أن العلوم العملية ثلاثة . وأما فى « الحكمة المشرقية » فلما جعل العلوم العملية ثلاثة زاد فيها رابعا ، وسماه بعلم تدبير المدينة . وهو علم كيفية ضبط المدينة ورعاية مصالحها . وهذا العلم لابد منه . لأن الانسان مدنى بالطبع ، فما لم يعرف كيفية بناء المدينة وترتيب أهلها على الدرجات المختلفة والمراتب المناسبة المؤدية الى تحصيل المصالح ودفع المفسد ، فانه لا يتم المقصود الا به . وعلى الوجه الأول فان هذا العلم جزء من العلم السياسى .

\*\*\*

قال الشيخ : « وبهذا هذه الثلاثة : مستفاد من جهة الشريعة الإلهية . وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية وتتصرف فيها بعد

الثرى » وقال هذا الفيلسوف واسمه « ثيوجينوس » لرجل اسمه « كورنوس » : « اننا يا كورنوس عندما نريد خروفا أو حمارا أو حصانا ، فاننا نهتم بمعرفة أصله . لكن الرجل الطيب يقبل زوجة شريفة من بيت وضيع مادامت غنية . وبذلك تختلط الأصول بسبب الثروة فلا تعجب اذن يا كورنوس اذا رايت الخبيث يختلط بالطيب .

وكما أن المال يفسد كل شىء ، فكذلك الفقر يسبب الآلام الجسائية ويدفع الى العبودية . واعلم يا كورنوس : أنه يحطم الشرف أكثر من أى شىء آخر ، أكثر من الشيخوخة وأكثر من المرض . ولكن تتجنبه لا تتردد فى الالتقاء بنفسك الى أعماق البحار أو أسافل الأخاديد . فالموت أفضل من حياة فقيرة تبتلى بالبؤس والشقاء »

وهذا الذى حصل من فلاسفة اليونان ، حصل بسبب أن علماء بنى اسرائيل تركوا دعوتهم الى دين موسى عليه السلام . ففى القرآن أنهم أمروا بأن يقولوا للناس جميعا كلاما حسنا . قال تعالى : « واذا اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله وبوالوالدين احسانا وذى القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس : حسنا . واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة . ثم نوليكم الا قليلا منكم وأنتم معرضون » ( البقرة ٨٣ ) وقد وضعنا هذا فى فصل الدعوات العالمية السهاوية فى كتابنا نقد التوراة أسفار موسى الخمسة — نشر الكليات الأزهرية بالقاهرة .

**تلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم ، وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات .»**

**التفسير :** لا بين أن العلوم العملية هي هذه الثلاثة ، شرع بعده في بحث آخر ، وهو أنه لا بد لكل صناعة من شيء يجري مجرى المبدأ لها ، ومن شيء يجري مجرى الكمال لها . فهذه العلوم الثلاثة أيضا لها مبدأ ، ولها أيضا كمال . ومبادئ هذه العلوم الثلاثة وكالاتها : مستفاد من الشريعة الإلهية . وذلك لأن المقصود من بعثة الرسل إلى الخلق : إرشاد الخلق إلى النمط الصواب والطريق الأصح في الأعمال والأفعال . ولما كانت مناهج الأعمال محصورة في هذه العلوم الثلاثة ، وجب أن يقال : أن الأنبياء — صلوات الله عليهم — ما بعثوا إلا لتعريف مبادئ هذه العلوم الثلاثة ، ولتعريف كالاتها .

ثم إن الأنبياء — عليهم السلام — إنما يمكنهم تعريف مبادئ هذه العلوم الثلاثة ، وتعريف كالاتها على الوجه الكلي . مثل أن يذكروا : أن من أراد الفضيلة الفلانية ، فعليه بالعمل الفلاني ، ومن أراد دفع الرذيلة الفلانية ، فعليه بالعمل الفلاني . فأما التنصيص على أحوال « زيد » و « عمرو » فذلك مهتفع . لأن الأحوال الجزئية للأشخاص غير مضبوطة بل الواجب على الشارع ضبط تلك القوانين . وذلك إنما يتأتى بالقوة النظرية . ثم استعمال تلك القوانين في الصور الشخصية والوقائع الجزئية . فذلك إنما يتأتى بالقوة العملية .

وأما قوله : « وكالات حدودها إنما تستبين بالشرعية الإلهية » فأمراد من هذه الحدود : المقادير . وذلك لأن المقادير المقدرة في أبواب المبادات والمعاملات والزواجر لا تعرف إلا من جهة الشرائع الإلهية .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « والحكمة المدنية فائدتها : تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس ، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ، ومصالح بقاء نوع الإنسان . والحكمة التنزيلية ( فائدتها : أن تعلم

المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد ، لتنظم به المصلحة المنزلية . والمشاركة المنزلية (٩) تتم بين زوج وزوجة وولد ووالد (١٠) ومالك وعبد .

وأما الحكمة الخلقية ففائدتها : أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس (١١) وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس «

التفسير : هذا الكلام معلوم غنى عن التفسير . وأقول : المراد من الحكمة المدنية : علم السياسة . وهى أن الأحوال التى تكون بين كل واحد وعامة الخلق كيف ينبغى أن تكون حتى تؤدى الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد ، بقدر الإمكان ؟ وكيف تكون بالضد من ذلك ؟

والمراد من الحكمة المنزلية : هو أن الأحوال التى بين كل واحد وبين أهل منزله ، كيف ينبغى أن تكون حتى تؤدى الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد ، بقدر الإمكان ؟ وكيف تكون حتى ( لا ) تكون بالضد من ذلك ؟ ثم انه بين أهل المنزل من هم ؟ فنذكر أنهم (١٢) : الزوج والزوجة والولد والوالد والمالك والعبد . والمراد من الحكمة الخلقية : معرفة الفضائل والرذائل ، لتحفظ الفضائل حال حصولها ، وتزال الرذائل حال حصولها .

وانما قدم « الشيخ » تحصيل الفضائل على ازالة الرذائل فى اللفظ ، لأنه مقدم عليه فى المعنى ، فان تحصيل الفضيلة مقصود بالذات ، وازالة الرذيلة مقصود بالعرض ، وما بالذات قبل ما بالعرض . ونظير هذا : انه لما ذكر حد الطب ، قدم من اللفظ ذكر حفظ الصحة على ازالة المرض . فقال « لتحفظ الصحة حاصلة ، وتسترد زائلة » وقوله : « لتزكو بها النفس ولتتطهر عنها النفس » هذه اللفظة مأخوذة من كتاب الله تعالى ، حيث قال

- 
- (٩) زياد من ع  
(١١) النفس وتعلم الرذائل وكيفية توقيها ، لتتطهر عنها النفس : ع — النفس عنها : ص  
(١٢) أنه : ص

« قد أنبلج بن زكاهما » (١٣) وقال : « خذ من أموالهم صدقة ، تطهرهم  
وتزكهم بها » (١٤)

### المسألة الرابعة

فى

### اقسام العلوم النظرية

قال الشيخ : « وأما الحكمة النظرية فاقسامها ثلاثة : حكمة  
تتعلق بها فى الحركة والتغير ( من حيث هو فى الحركة والتغير ( ١٥ ) )  
وتسمى حكمة طبيعية . وحكمة تتعلق بها من شأنه ان يجرده الذهن عن  
التغير ، وان كان وجوده مخالفا للتغير ، ويسمى حكمة رياضية . وحكمة  
تتعلق بها وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالطها ( ١٦ ) أصلا ،  
وان خالطها فبالعرض ، لا أن مجرد ذاتها مفقور فى تحقيق الوجود اليها .  
وهى الفلسفة الأولى — والفلسفة الإلهية جزء منها — وهى معرفة  
الربوبية »

التفسير : لما تكلم « الشيخ » فى اقسام العلوم العملية ، شرع بعده  
فى بيان اقسام العلوم النظرية . والمشهور عند الجمهور انها ثلاثة . وهو  
الذى ذكره فى هذا الكتاب . وأما فى « الحكمة المشرقية » فزعم انها أربعة .  
أما انها ثلاثة فيمكن تقريره من وجهين :

الأول : أن يقال : الماهية . إما أن تكون محتاجة الى المادة فى  
الوجود الخارجى وفى الذهن — وهو العلم الطبيعى . وهو العلم الأسفل —  
وأما أن تكون محتاجة الى المادة فى الوجود الخارجى لكنها تكون  
غنية عنها فى الوجود الذهنى ، بمعنى أن الذهن يمكنه ادراكها ، مع قطع  
النظر عن مادتها — وهو العلم الرياضى وهو العلم الأوسط —

(١٤) التوبة ١٠٣  
(١٦) يخالطه : ع

(١٣) الشمس ٩  
(١٥) سقط : ع



وأما أن تكون غنية عن المادة في الوجود الخارجى وفى ذهن —  
وهو العلم الأعلى والفلسفة الأولى —

وأما التقسم الرابع وهو أن تكون محتاجة فى ذهن وتكون غنية  
عنه فى الخارج . فذلك محال . لأن على هذا التقدير لا يكون حكم الـذهن  
مطابقاً للامر الخارجى ، فيكون جهلاً . ولا عبرة به .

واعلم : أن الحكماء إنما جعلوا الأول أدنى ، والثانى أوسط ، والثالث  
أعلى . وذلك لأن الشرف فى الاستغناء ، والنقصان فى الحاجة . ولما  
كان المعلوم بالعلم الأول محتاجاً الى المادة فى الخارج رضى الـذهن ، كان  
ذلك غاية الحاجة ، فجعلوه العلم الأسفل . ولما كان المعلوم بالعلم الثانى  
محتاجاً الى المادة فى الخارج لا فى الـذهن ، كان هذا متوسطاً فى الغنى  
والحاجة ، فلا جرم جعلوه متوسطاً فى المرتبة . ولما كان المعلوم بالعلم  
الثالث غنياً عن المادة مطلقاً ، لا جرم كان ذلك فى غاية الشرف ، فلا جرم  
جعلوه العلم الأعلى .

**والوجه الثانى فى بيان أن العلوم النظرية ثلاثة :** هو أن نقول : الشئ  
أما أن يجب حصوله فى المادة ، أو يمتنع حصوله فيها . أو تارة يحصل  
فى المادة وتارة يتجدد عن المادة .

أما الذى يجب حصوله فى المادة . فاما أن يجب حصوله فى مادة  
معينة ، أو لا يجب ذلك . لكن يجب حصوله فى مادة — أى مادة كانت —  
فاما التعمين فغير واجب .

**فهذه أقسام أربعة :**

**أحدها :** الذى يجب حصوله فى مادة معينة . والعلم الباحث عنه  
هو المسمى بالعلم الطبيعى .

**وثانيها :** الذى يجب حصوله فى مادة غير معينة . والعلم الباحث عنه  
هو المسمى بالعلم الرياضى .

**وثالثها :** هو الذى يمتنع حصوله فى المادة . والعلم الباحث عنه هو  
المسمى بـعلم الربوبية .

**جوابها :** هو الشيء الذى تارة يعون فى المادة ، وتارة يرى يكون مجردا عن المادة . وذلك مثل الوحدة والكمية والجوئية ، والعطفية والمعلولية والكمال والنقصان . فان هذه المعانى تارة توجد فى المجردات وتارة فى الجسومات .

ثم ههنا يختلف الكلام . فمن زعم أن العلوم النظرية ثلاثة ، قسم هذا القسم الى القسم الثالث . وسمى مجموعها بالعلم الالهى ، تسمية للعلم بأشرف أسمائه وأعز أقسامه . ومن زعم أن العلوم النظرية أربعة سبى هذا القسم الرابع بالعلم الكلى ، لأنه بحث كلى عن لواحق الوجود ، من حيث أنه بوجود . ولما اختار « الشيخ » فى هذا الكتاب أن أقسام الحكمة النظرية ثلاثة ، لاجرم جمع هذين القسمين فى الفلسفة الأولى . فقال : « وحكمة تتعلق بها وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالطها اضلا ، وان خالطها فبالعرض ، لان ذاتها مفتقرة فى تحقق الوجود اليها . وهى الفلسفة الأولى » والمراد بها وجوده مستغن عن مخالطة التغير : هو الذى قلنا : انه يمتنع حصوله فى المادة . والمراد من قوله : « وان يخالطها فبالعرض : لان ( ١٧ ) ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود اليها » فالمراد منه ما سبقناه بالعلم الكلى . وذلك لأن الوحدة لا حصلت تارة فى المفارقات والمجردات ، وأخرى فى الجسومات ، علمنا : أن الوحدة لما هى هى ، غنية عن هذه المواد الجسمانية ، والا لامتنع حصولها . عند عدم هذه المواد الجسمانية . ولما حصلت مع عتبا ، علمنا انها غنية عن هذه المواد الجسمانية ، فلا جرم وجب الحاق هذا القسم بالمجردات ، وتسميته باسم واحد . وهو الفلسفة الأولى .

واذا عرفت نهج هذا التقدير فى الوحدة ، فاعرف مثله فى العلوية والمعلولية والكلية والجزئية وأمثالها .

**واما تفسير الألفاظ :** فاما قوله : حكمة تتعلق بها فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير . فالمراد منه : أن الذى فى الحركة والتغير

هو الجسم . والبحث عن الجسم كيف كان ، لا يكون بحثاً طبيعياً . فإن البحث عنه من حيث انه واجب أو ممكن أو كلى أو جزئى ، ليسى بحثاً طبيعياً ، بل البحث عنه من حيث انه يتحرك ويسكن هو البحث الطبيعى .  
فلهذه الدقيقة قال : من حيث هو فى الحركة والتغير ،

أما قوله : وحكمة تتعلق بها من شأنه أن يجرده الذهني عن التغير ، وإن كان وجوده مخالفاً للتغير ، ويسمى حكمة رياضية . فالمراد منه : ما ذكرنا ( وهو ) أن من الموجودات ما يمتنع حصوله فى الخارج إلا بمى المادة . إلا أن الذهن يقوى على استحضار تلك الماهيات ، مع قطع النظر عن اعتبار تلك المادة . والبحث عن هذا القسم من الموجودات هو ( فى ) العلم الرياضى .

وأما قوله : وحكمة تتعلق بها وجوده . مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالفها أصلاً ، وإن خالفها فبالمرض ، لا أن ذاتها منفردة فى تحقيق الوجود إليها وهى الفلسفة الأولى . فقد سبق هذا .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « ومبادئ هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الله الإلهية على سبيل التنبيه ، ومصرف على تصنيفها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة »

التفسير ذكر « الشيخ » فى العلوم العملية : أن مبادئها وغاياتها مستفادة من أرباب الشرائع . وذكر فى هذه العلوم النظرية : أن مبادئها مستفادة من أرباب الشرائع ، وأما كمالاتها وغاياتها فمبينة بالقوة العقلية على سبيل الحجة . فالفرق بين المبينين ما ذكره فى رسالته التى سماها : « الأضحوية » فقال : يجب على الشارع الدعوة الى الإقرار بوجود الله تعالى ( ١٨ ) وكونه منزهاً عن النقائص والآفات ، وكونه موصوفاً

( ١٨ ) اعلم : أن اليهود والمسلمين اذا تحدثوا عن خالق العالم — وهو الله عز وجل — يتحدثون عنه من أمرين : الأمر الأول : بيان أنه واحد . والأمر الثانى : بيان أنه منزه عن النقائص والآفات ، وكونه موصوفاً

بنموت الكمال وسماوات الجلال . والنصارى يخرجون عن التوحيد والتنزيه .  
ولمخرجهم لا يقتربون من المسلمين واليهود . فى التوحيد وفى التنزيه .  
فالأرثوذكس يقولون : ان الله انقلب الى انسان هو يسوع المسيح ، اى  
الله صار جسدا . ولأن الجسد يكون فى مكان دون مكان وتحل به الأعراض  
والغفريات ، حتى أنهم قالوا : ان المسيح الذى هو الله فى الجسد ، ضرب  
وأهين وبسق فى وجهه ، لا يدخل قولهم فى التنزيه . والكاثوليك يقولون :  
ان الله اله ، والمسيح اله ، والروح اله ، والثلاثة شركاء فى الاحياء والخلق  
والزق . وقولهم لا يسلكهم مع الموحدين ولا مع المنزهين . والنصارى  
كلهم قد خرجوا بما اعتقدوا عن المكتوب فى التوراة والانجيل .

فاولا : عن التوحيد . جاء فى التوراة : « أنا هو الرب الهك الذى  
أخرجك من أرض مصر من بيت المعبودية لا يكن لك لهمة أخرى أبداً ...  
الخ » ( تث ٥ : ٦ ) — « اسمع يا اسرائيل : الرب الهنا رب واحد ...  
الخ » ( تث ٦ : ٤ ) وجاء فى الانجيل : أن عيسى عليه السلام قال :  
« لا تخدموا فيبا بينكم . لا يقدر أحد أن يقبل الى ، ان لم يجتذبه الآب  
الذى أرسلنى . وأنا أقيم فى اليوم الأخير ( يوم انتهاء بركة اسحق فى  
الأم ) انه مكتوب فى الأنبياء : ويكون الجميع ( فى بركة اسماعيل ) متعلمين  
من الله ، فكل من سمع من الآب وتعلم يقبل الى » ( يو ٦ : ٤٣ ) ... الخ  
— « قد كلمتكم بهذا لكي لا تعثروا . سيخرجونكم من المجمع ، بل تاتى  
ساعة فيها يظن كل من يقتلكم انه يقدم خدمة لله . وسيعطون هذاكم ،  
لأنهم لم يعرفوا الآب ولا عرفونى ... الخ » ( يو ١٦ : ١ — ٣ )

وثانيا : عن التنزيه . جاء فى التوراة : « ليس مثل الله » ( تث  
٣٣ : ٢٦ ) « فكليكم الرب من وسط النار ، وأنتم سامعون صوت كلام ،  
ولكن لم تروا صورة ، بل صوتا » ( تث ٤ : ١٢ ) وقال الله لموسى عليه  
السلام : « لا تقدر أن ترى وجهى . لأن الانسان لا يرانى ويعيش »  
( خر ٣٢ : ٢٠ ) وجاء فى الانجيل : « الله لم يره أحد قط » ( يو ١ :  
١٨ ) وفيه : أن المسيح عليه السلام غير ناسخ للتوراة فى العقيدة وفى  
الشريعة لقوله : « لا تظنوا انى جئت لأنقض التاموس » ( مت ٥ : ١٧ )  
فالتوحيد والتنزيه — على أنه غير ناسخ — يكون مقرا به وداعيا اليه  
( انظر كتاب البشارة بنبي الاسلام فى التوراة والانجيل . وكتاب آفانيم  
النصارى — نشر دار الأنصار بالقاهرة )

بسموت الكمال وسماوات الجلال . فأما أن يصرح بأنه سبحانه ليس متحيذا ولا حاصلا في المكان والجهة ، فذلك مما لا يجب عليه التصريح به ، لأن أمثال هذه المطالب مما لا تصل إليها أفهام أكثر الخلق . فانه لو دعا الناس الى ذلك ، لصار ذلك منذرا لهم عن قبول دعوته ، فلا جرم وجب عليه الاكتفاء بتلك الدعوة المجملة . وأما التفاصيل الدقيقة ، فيجب عليه أن لا يصرح بها ، وأن يفوضها الى عقول الأذكياء من الناس .

وإذا عرفت هذا فنقول : قوله : ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه . فالمراد منه : ما ذكرنا ( من ) أنه يجب على المشاريع إرشاد الخلق الى الإقرار بالتنزيه المطلق ، والادّار بكونه موصوفا بكل كمال وجلال . وأما قوله : ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة . فالمراد منه : ما ذكرنا ( وهو ) أن هذا المباحث الدقيقة ، يجب عليه أن يفوض عرفانها الى عقول الأذكياء من الخلق .

\*\*\*

قال الشيخ : « ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك باحداها ، فقد أوتي خيرا كثيرا »

التفسير : انه لما فسر الحكمة بمعرفة الأمور النظرية ، ومعرفة الأمور العملية ، ذكر ههنا : أن من وفق حتى قدر على استكمال نفسه بهذين النوعين من المعرفة ، ثم وفق حتى أتى بالأعمال الموافقة على تسانؤن الحكمة العملية « فقد أوتي خيرا كثيرا » ( ١٩ ) وهذا اللفظ انها أخذه من الكتاب الإلهي . وهو قوله سبحانه : « ومن يؤت الحكمة ، فقد أوتي خيرا كثيرا »

---

( ١٩ ) البقرة ٢٦٩ ، وقوله تعالى : « واذكروا ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة » قال الشافعي : « فذكر الله الكتاب وهو القرآن ، وذكر الحكمة . فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول : الحكمة سنة رسول الله »

وقد رد على من رضى الشافعى عنهم بأنه لو كانت الحكمة سنة رسول الله ، لكانت هى السنة المفسرة ، لا السنة على الإطلاق ، وليست الحكمة هى السنة . لأن الله — عز وجل — أعطى الحكمة للقمان ، وحكمة لقمان غير سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأنه قال : « يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا » ففى تفسير القرطبى : « ان العلماء اختلفوا فى معنى الحكمة . فقال السدى هى النبوة . وقال ابن عباس : هى المعرفة بالقرآن فقهه ونسخه ومحكمه ومتشابهه وغريبه ومقدمه ومؤخره . وقال قتادة ومجاهد : الحكمة هى الفقه فى القرآن . وقال مجاهد : الاصابة فى القول والفعل . وقال ابن زيد : الحكمة العقل فى الدين . وقال مالك ابن انس : الحكمة المعرفة بدين الله والفقه فيه والاتباع له . وروى عنه ابن القاسم انه قال : الحكمة التفكير فى أمر الله والاتباع له . وقال أيضا : الحكمة طاعة الله والفقه فى الدين والعمل به . وقال الربيع بن أنس : الحكمة : الخشية . وقال ابراهيم النخعى : الحكمة : الفهم فى القرآن . وقال الحسن : الحكمة الورع »

وقال القرطبى : « كتاب الله حكمة ، وسنة نبيه حكمة ، وكل ما ذكر من التفضيل فهو حكمة ، وأصل الحكمة : ما يمتنع به من السفه ، فقيل للعلم : حكمة ، لانه يمتنع به ، وبه يعلم الامتناع من السفه — وهو كل فعل قبيح — وكذا القرآن والعقل والنهم »

## الفصل الثانى

فى

# المصادر التى ينبج تقديمها على العالم الطبيعى وتصارع هذا الباب

قال الشيخ : « كل واحد من العلوم الجزئية — وهى المتعلقة ببعض الأمور الوجودات — فانه يفقر (١) التعلم فيه الى ان يتسلم اصولا ومبادئ تتبرهن فى غير علمه ، وتكون فى علمه مستعملة على سبيل الاصول الموضوعة . و ( العلم ) (٢) الطبيعى علم جزئى ، فله اصول موضوعة ، فنعدها عدا ، ويبرهن عليها فى الحكمة الاولى »

التفسير : العلم الطبيعى علم يبحث عن الموجودات . فيكون علما جزئيا . وكل علم جزئى فلا بد له من مبادئ ، بها تبرهن مسائله . ثم ان تلك المبادئ قد تكون بيئة بنفسها ، وقد تكون محتاجة الى ان تبين فى علم آخر وهذا يقتضى ان العلم الطبيعى قد يكون له مبادئ بها تتبرهن مسائله . ثم ان تلك المبادئ قد تكون بيئة بنفسها ، وقد تحتاج الى ان يبرهن عليها فى علم آخر . ونحن نريد ان نعد تلك المبادئ ههنا عدا ، ونبرهن عليها فى الحكمة الاولى .

\*\*\*

---

(١) يقتصر المتعلم فيه ان يتسلم : ع

(٢) العلم : سقط ع

قال الشيخ : ان كل جسم طبيعي فهو مقوم الذات من جزئين :  
أحدهما يقوم فيه مقام الخشب في السرير ، ويقال له : هيولى ومادة .  
والآخر يقوم فيه مقام صورة السرير ( من السرير ) ( ٢٢ ) ويسمى  
صورة «

المفسر : انما قال : كل جسم طبيعي . احترازاً عن الجسم  
التعليمي ، فانا قد ذكرنا في فصل ( ١ ) « قاطيغورياس » أن المقدار  
يسمى بالجسم التعليمي . وهو عرض . وأما الجسم القائم بالنفس  
فهو الجسم الطبيعي . والجسم المركب من المادة والصورة هو الجسم  
بهذا المعنى ، فلا جرم قيد هذا الكلام بالجسم الطبيعي تمييزاً له عن  
المقدار الذي هو مسمى بالجسم التعليمي .

واعلم : أن هذا الكلام يحتمل وجهين :

الأول : ان مذهب « الشيخ » أن الجسم الطبيعي مركب من الهيولى  
والصورة . ووراده منه : أن حقيقة الجسمية والتحيز ليست حقيقة  
قائمة بنفسها ، بل هي حالة في جوهر قائم بالنفس . وهذا المحل ليس  
له في حد ذاته المخصوصة مقدار ولا اختصاص بحيز . وهنا هو مراده  
من قوله : الجسم مركب من الهيولى والصورة . واعلم : أن هذا  
المذهب باطل عندنا — على ما سيأتي تقريره في أول العلم الإلهي من  
هذا الكتاب — ويتقدير أن يكون حقاً ، فإنه لا تعاق لهذا الأصل بشيء من  
من مباحث العلم الطبيعي ، الا القليل النادر . وهي مسألتان في  
الطبيعيات ، ومسألتان في الإلهيات :

\*\*\*

المسألة الأولى من الطبيعيات

في

اثبات التخلخل

ومعناه : أن الجسم تد بعصر حجه أعظم ، من غير أن

---

( ٣ ) كتاب : ص



ينضم إليه شيء آخر ، أو يقع فى داخله شيء من الفرج ، وضدهم  
التكاثف . وهذا المذهب لا يصح القول به ، الا اذا اعتقدنا أن الحجبية  
قائمة بمحل لا حجم له فى ذاته . فانا اذا اعتقدنا ذلك ، أمكننا أن نعتقد  
أنه تزول عن ذلك المحل تلك الحجبية المظلمية ، ويحدث فيها حجبية  
صغيرة . وبالعكس . ثم زعموا : أن اثبات التخلخل والتكاثف أنها بتفتت  
به فى دفع دليل مثبتى الخلاء . فانهم احتجوا على القول بالخلاء .  
بان قالوا : المتحرك اذا تحرك الى مكان ، فالمكان المتحرك اليه اما أن يقال :  
انه كان خاليا قبل انتقال هذا المتحرك اليه ، أو ما كان خاليا — وهو  
المطلوب — وان قلنا : انه ما كان خاليا ، فعند انتقال هذا المتحرك اليه ،  
اما أن يقال : انه بقى ذلك الجسم هناك أو انتقل عنه . فان بقى هناك ،  
فحال انتقال هذا المتحرك اليه ، قد اجتمع حجهان فى حيز واحد . وهو  
محال . وان انتقل ذلك الجسم ، فاما أن ينتقل الى الحيز الذى عنه انتقل  
هذا المتحرك ، أو الى حيز آخر . فان كان الأول لزم الدور ، لأن المتحرك  
الأول لا يمكنه أن يتحرك ، الا اذا صار الحيز المنتقل اليه فارغا . ولا يصير  
فارغا الا اذا انتقل الجسم الذى كان فيه الى حيز هذا المتحرك . وانها  
يمكنه أن ينتقل اليه لو تحرك هذا المتحرك عنه . فثبت : أنه يلزم منه  
الدور . والدور باطل . وان كان الثانى — وهو أن ذلك الجسم ينتقل  
الى حيز آخر — يكون الكلام فيه كما فى الأول ، ويلزم أن يقال : انه  
اذا تحركت « البقعة » أن تتدافع جلبة السموات والأرضين . وذلك  
محال . وعند هذا قال منكرو الخلاء : مذهبنا : أن الجسم مركب من  
البيولى والحجبية ، وأنه لا يمنع أن تزول عن المادة حجبية عظيمة ، ويحدث  
فيها حجبية صغيرة ، وبالعكس . واذا كان كذلك لم يبعد أن يقال : أن  
المتحرك اذا انتقل من جهة الى جهة ، فانه تزداد الحجبية فى الجانب  
المنتقل عنه وتصعد الحجبية فى الجانب المنتقل اليه ، وحينئذ يمكنه  
الحركة من غير وقوع الخلاء ، ومن غير لزوم سائر المحالات .

فثبت : أن القول بكون الجسم مركبا من البيولى والصورة ، ظهرت  
ذائذته فى هذه المسألة .

\*\*\*

## المسألة الثانية من المسائل الطبيعية المبنية على هذا الأصل

في

أن الأجرام في الفلكية هل تقبل الخرق والانتقام ، أم لا ؟

إن الحكماء قالوا : أن الأجرام الفلكية لا تقبل الخرق والانتقام . فقول لهم :  
الأجسام متساوية في الجسمية . والأشياء المتساوية في تمام الماهية ، يجب  
أن يصح علي كل واحد منها ماصح على الآخر ، ولما صح الخرق والانتقام  
على بعض الأجسام ، وجب صحتها على الأبطال . وعند هذا قالت  
الفلاسفة : الأجسام عندنا مؤلفة من الهوى والصورة ، ولا يتمتع أن  
يكون هوى كل فلك مخالفة بالماهية لهوى الفلك الآخر . ثم إن هوى  
ذلك الفلك مستلزما لذاتها لذلك الشكل وذلك القدر ، فلا جرم يتمتع  
زوال الشكل وذلك القدر عنه . ومعلوم أن هذا الجواب لا يصح إلا  
إذا قلنا : الأجسام مركبة من الهوى والصورة .

\*\*\*

والمسألة الأولى من الالهيّات : أنا إذا أردنا بيان أن الأجسام ممكنة  
في ذاتها . قلنا : أنها مركبة من الهوى والصورة . وكل ما كانت  
ماهية مركبة من جزئين فهو ممكن . ثم نقيم الدلالة على أن الهوى  
لا ينفك عن الصورة ، والصورة لا تنفك عن الهوى . ثم نقيم الدلالة  
على أن هذه الملازمة لا يعقل ثبوتها إلا إذا وجد موجود مغارق يستبقى  
أحدهما بالآخر . وعند هذا يتبين أن الجسم ممكن الوجود بحسب ذاته ،  
وبحسب جمع أجزاء ماهيته ، وأنه معلول موجود ليس بجسم ولا جسماني .

\*\*\*

والمسألة الثانية من الالهيّات : أنا إذا دللنا على أن المعلول القريب  
لواجب الوجود لا يمكن أن يكون أكثر من واحد ، فحينئذ نقول : ذلك  
الواحد وذلك المعلول لا يمكن أن يكون جسما ، لأن الجسم ماهية مركبة  
من الهوى والصورة . فلو كان واجب الوجود علة لجسم ، لزم أن  
يكون علة لجزئه معا . فيكون الصادر عنه أكثر من واحد . وذلك محال .  
فثبت : أن المعلول الأول لا يكون جسما .

\*\*\*

هذا مجموع المسائل البنية في العلم الطبيعي ، وفي العلم الإلهي  
على هذا الأصل .

واذا عرفت هذا فنقول : هذا الشيء الذي يجعل مبدأ للعلم  
الطبيعي ، لابد وأن يكون شيئاً تنفرع عليه جميع مسائله وأن لم يكن  
كذلك ، فلا أقل من أن تنفرع عليه أكثر مسائله . ولما لم ينفرع من  
مسائل العلم الطبيعي على هذا الأصل ، إلا المسالتان النادرتان ، كان  
جعل هذه المسألة مبدأ للعلم الطبيعي مستدركا .

والاحتفال الثاني لهذه المصادرة : أن لا يكون المراد منها : أن  
الجسم في نفسه وفي ماهيته مركب من الهيولى والصورة . بل يكون  
المراد منه : أن كل جسم مخصوص فهو مركب من هـيولى وصورة . وهذا  
حق . وذلك لأن كل جسم يشار إليه . فانه لابد وأن يكون جسم  
مخصوصاً ممتازاً عن سائر الأجسام بشكله المخصوص وصفته المخصوصة  
فالفهم من كونه جسماً — الذى هو القدر المشترك بينه وبين سائر  
الأجسام — هو مادته . وأما شكله المعين وصفته المعينة وطبيعته  
المعينة ، فهو بالنسبة إلى ذلك الجسم المعين المخصوص ، صورته التى  
باعتبارها دخل ذلك الجسم المخصوص فى الوجود بهذا التقدير ، وظهر  
أن كل جسم معين ، فانه لابد وأن يكون مركباً من الهيولى والصورة .  
وهذا المعنى أمر لابد وأن يبحث صاحب العلم الطبيعي عنه ، لأنه إذا  
كان موضوع هذا العلم هو الجسم من حيث أنه يتحرك ويسكن ، فانه  
يجب عليه معرفة أن الجسم ما هو ؟ وذلك هو المادة . ويجب عليه معرفة  
ما به يتميز كل جسم عن غيره فى ذاته . وهو الصورة . ولهذا المعنى  
يجب على صاحب هذا العلم البحث عن الهيولى والصورة .

\*\*\*

قال الشيخ : « فكل جسم حادث أو متغير ، فينفتر من حيث  
هو كذلك ، إلى عدم سبقه . لولاه لكان أزل الوجود »

التفسير : هذه هى المصادرة الثانية من الأمور التى زعم  
« الشيخ » أنها مبادئ العلم الطبيعي . واعلم : أن الحادث هو الذى

وجد بعد العدم . ولا شك أن هذا المفهوم لا يتقرر إلا بسبق العدم ،  
فإن كان المراد من كون العدم مبداً : هذا القدر ، فهذا حق . وإن كان  
المراد : أن ذلك العدم له تأثير في هذا الوجود : فهذا لا يقوله عاقل .  
ويدل عليه وجوه :

**الأول :** أن عدم الشيء ، مناقض لوجوده ومناف له . وأحد  
النقيضين لا يكون له معرفة في حصول الآخر .

**الثاني :** أن العدم نفي محض . فكيف يعقل جعل النفي المحض  
مؤثراً في الوجود ؟ وإن عقل ذلك ، فحيث لا يمكننا أن نستدل بوجود  
الممكنات على وجود واجب الوجود .

**الثالث :** أن هذا العدم سابق على هذا الوجود ، وممتنع البقاء  
عند حصول هذا الوجود ، فكيف يعقل جعله مؤثراً فيه ؟

**الرابع :** أنه لو كان الأمر على ما قالوه ، يلزم أن يكون للشيء  
الواحد أسباب لا نهاية لها من العدميات . وذلك لأن كل حقيقة ، فأنه  
يصدق عليها سلب كل ما عداها عنها ، وما عداها أمور غير متناهية .  
وهذا الشيء الواحد من حيث أنه ليس بهثلث (مثلاً) يكون هذا العدم  
مبداً له . ومن حيث أنه ليس بهربيع ، يكون هذا العدم الآخر مبداً له .  
وهكذا القول في العدميات التي لا نهاية لها .

**والخامس :** أنه جعل هذا العدم مبداً لهذا الوجود ، من حيث أن  
يكون هذا الوجود ذا أول ، لا يتقرر إلا بهذا العدم ، فلم لا يجعل هذا  
الوجود مبداً لذلك العدم ، من حيث أن يكون ذلك العدم ذا آخر ،  
لا يتقرر إلا بهذا الوجود ؟ وأعلم : أنه لولا أن هذا البحث خسيس جداً ،  
والأمكن لكان للأطنا ب (٤) فيه مجال .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « كل جسم يتحرك . فحركته إما من سبب  
( خارج . وتسمى حركة قسرية . وإما من سبب (٥) في نفس

---

(٤) الاطناب فيه محال : ص (٥) زيادة من : ع

الجسم ، اذ الجسم لا يتحرك بذاته . وذلك السبب ان كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير ، فيسمى طبيعية ، وان كان محسركا حركات شتى بارادة او غير ارادة ، او محركا حركة واحدة بارادة . فيسمى نفسا »

**التفسير :** هذه هي (هـ) المصادرة الثالثة : واتقول : الجسم المتحرك لا بد له من محرك . ومحركه اما ذاته . واما غيره . وذلك الغير اما أن يكون حاصلًا فيه أو يكون مباينًا عنه . فنقول : اما أنه لابد لكل متحرك من محرك . فلنسلم هذا في هذا العلم . الى أن يقوم البرهان في الفلسفة الأولى على أن كل ممكن لابد له من مؤثر . وأما أنه يمتنع أن يكون الجسم متحركًا لذاته ، فهو مقدمة برهنوا عليها في العلم الطبيعى . وحيثُثُذ يثبت لنا : أن كل جسم فانه يتحرك لأمر سفاير لذاته . ثم نقول : ذلك المغاير ان كان مباينًا عن المتحرك ، فذلك هو التحريك القسرى . واما أن يكون موجودًا في ذات ذلك الجسم . فنقول : ذلك المحرك اما أن يكون له شعور بذلك الأمر الذى يصدر عنه ، او لا يكون له به شعور . وعلى التقديرين فالأثر الصادر عنه اما أن يكون أثرًا واقعًا على نهج واحد ، واما أن يكون آثارًا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة ، فيحصل من ضرب اثنين في اثنين : اقسام أربعة .

**الأول :** للقوة الموجودة في الجسم التي لا شعور لها بها يصدر عنها . ويكون المصادر عنها أثرًا واحدًا واقعًا على نهج واحد . وهذا هو المسمى بالطبيعة ومثاله الطبيعة الأرضية فانها تقتضى الاستقرار بشرط حصول ذلك الجسم في مكانه الطبيعى وهو الأرض والحركة اليه بشرط كونه خارجًا عن ذلك المكان فالقوة الموجودة لهذا الأثر قوة ليس لها شعور ولا ادراك البتة بهذا الأثر ثم ان هذا الأثر اثر واحد واقع على طريقة واحدة .

**القسم الثانى :** القوة التي لا شعور لها بها يصدر عنها . ثم انه تصدر عنها آثار مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهذه هي المسماة بالنفس

---

(٦) هذا دليل من اثن سينا على أن النفس التي هي الروح أو الانسان غير الجسد .

النباتية فانها تعمل أفعالا مختلفة ما بها تزيد في طول الأعضاء . وعرضها وعرضتها وتعمدها صورا مختلفة وأشكالاً متباينة ، فان بعضها لجم وبعضها قلب وبعضها دماغ .

**القسم الثالث :** القوة التي لها شعور بها يصدر عنها ويكون الأثر الصادر عنها أثرا واجدا واقعا على نهج واحد وهذه القوة هي المسماة بالنفس الفلكية الجسيمائية وهي القوة المباشرة للحريك الفلكي .

**والقسم الرابع :** القوة التي لها شعور بها يصدر عنها ويكون الأثر الصادر عنها أثارا مختلفة وأتعة على مناهج مختلفة وهي النفس الحيوانية الحالة في أبدان الحيوانات الموجودة في هذا العالم .

\*\*\*

فهذا تلخيص ما في هذا الموضع وإذا عرفت هذا ، فلنرجع إلى تفسير الفاظ الكتاب .

فأما قوله كل جسم متحرك فحركته إما من سبب من خارج ويسمى حركة قسرية وإما من سبب في نفس الجسم ، إذ الجسم لا يتحرك بذاته فتلخيصه أن يقال الجسم يستحيل أن يتحرك بذاته بل لابد من شيء آخر يحركه وذلك المحرك إما أن يكون خارجا عن ذاته وإما أن يكون موجودا فيه والأول هو الحركة القسرية . وأما الثاني وهو أن يكون ذلك المحرك موجودا فيه فهو الذي يسمى متحركا من تلقاء نفسه .

وأما قوله وذلك السبب إن كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة وإن كان محركا حركات شتى بإرادة أو غير إرادة أو محركا حركة واحدة بإرادة فيسمى نفسا .

واعلم : أن الأقسام الأربعة التي ذكرناها مذكورة في هذا الكلام . وذلك لأن قوله إن كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة . فالإراد منه : ما ذكرناه ( وهو ) أن القوة التي تفيد أثرا واحدا مع أنها لا تكون شاعرة بذلك الأثر ، فهي الطبيعة . فمعبّر عن عدم الشعور بالتسخير وأما قوله وإن كان محركا حركات شتى فهذا إشارة إلى القوة التي يصدر عنها إشارة مختلفة سواء كانت تلك القوة عديدة الشعور ،

كالقوى النباتية أو كانت واجدة المشهور كالقوى الحيوانية . فثبت :  
 أن هذا الكلام يشتتل على القسم الثانى والقسم الثالث . وأما قوله أو محركة  
 حركة واحدة بارادة . فهذا هو القسم الرابع وهو النفس الفلكية .  
 والحاصل : أنه سمي القسم الأول بالطبيعة ، والأتسام الثلاثة  
 للباقية بالنفس . فثبت : أن الكلام المذكور فى الكتاب يشتتل على الأقسام  
 الأربعة التى ذكرناها .



قال الشيخ : « أسباب الأشياء أربعة : يبدأ الحركة بكل الجناء  
 البيت ، المادة مثل الخشب واللبن للبيت ، الصورة مثل هيئة البيت للبيت ،  
 الغاية مثل الاستئمان للبيت »

التفسير : هذه هى المصادرة الرابعة . وفيها مسائلتان :

#### المسألة الأولى

هى

#### تفسير العلة الأربع

اعلم : أن تحقيق الكلام فى هذا الباب أن يقال : الذى يحتاج الشئ  
 إليه إما أن يكون جزءاً من ماهيته أو لا يكون . أما الأول فإما أن يكون جزءاً ،  
 به يكون ممكن الوجود وهو المادة كالطين للكوز ، فإن عند وجود الطين يكون  
 الكوز ممكن الوجود وإما أن يكون جزءاً ، به يكون الشئ واجب الوجود  
 وهو الصورة مثل شكل الكوز فإن هذا الشكل متى حصل كان الكوز واجب  
 الحصول . وأما المحتاج إليه الذى لا يكون جزءاً من ماهية المحتاج فهو  
 فسمان أحدهما العلة الفاعلية مثل الرجل الذى يدخل الكوز فى الوجود ،  
 والثانى العلة الغائية وهى الغرض الذى لأجله يقصد الفاعل ادخال ذلك  
 الفعل فى الوجود . وهو كون الكوز بحيث يصلح أن يشرب الماء منه .

واعلم : أن الشيخ ذكر فى « الاشارات » أن العلة الغائية علة فاعلية  
 العملية الفاعلية . وهذا هو الحق الذى لا محيص عنه .

## المسألة الثانية

فى

تقسيم كل واحد من هذه الملل الأربع الى الأقسام الكثيرة  
قال الشيخ : « كل واحد من ذلك . إما قريب وإما بعيد وإما عام  
وإما خاص وإما بالقوة وإما بالفعل وإما بالحقيقة وإما بالمعرض »

التفسير اعلم : أن كل واحدة من الملل الأربع المذكورة يمكن  
اعتبارها بحسب الأوجه النهائية المذكورة فى هذا الكتاب . وزاد فى  
« الشفاء » أربعة أخرى . وهى أنها قد تكون كلية وقد تكون جزئية وقد  
تكون بسيطة وقد تكون مركبة . فيكون المجموع اثنى عشر وجها . فلنعتبر  
هذه الأمور أولا فى العلة الفاعلية فنقول : الفاعل القريب هو الذى لا واسطة  
بينه وبين المفعول ، كالوتر لتحريك الأعضاء . والبعيد هو الذى بينه وبين  
المفعول واسطة . وهو مثل النفس لتحريك الأعضاء . والفاعل العام هو  
الذى يشترك فى الانفعال عنه أشياء كثيرة . مثل الهواء المغير لأشياء كثيرة .  
والفاعل الخاص هو الذى لا يفعل عنه إلا شئ واحد ، كالدواء الذى يتناوله  
« زيد » فيؤثر فى بدنه الخاص لا فى بدن غيره . وإما الذى بالقوة ، فمثل  
النار ، بالقياس الى ما لم تشتعل فيه . ويصح استعمالها فيه . والقوة  
قد تكون قريبة كقوة الكاتب على الكتابة ، وقد تكون بعيدة كقوة المصبى  
على الكتابة . وإما الذى بالفعل فكالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه .  
وإما الفاعل بالحقيقة والذات ، فكالطبيب اذا عالج ، والنار اذا سخنت .  
وهو أن تكون العلة مبدأ بالذات لوجود ذلك الفعل ، وأخذت من حيث هى  
مبدأ له .

والعلة الفاعلة بالمعرض : ما خالف ذلك . وهى على أصناف :

فأحدها : أن يكون اثر هذا الفاعل فى إزالة الضد فقط . مثل  
« السقمونيا » فانه يزيل الصفراء فيحصل البرد ، فتكون السقمونيا مبردة  
بالمعرض من هذا الوجه .



**وثانيها :** أن يوجد ما يمنع المؤثر عن اثره . والذي يزيل ذلك المانع ينسب اليه ذلك الأثر بالعرض . مثل : من أزال الدعامة حتى ينهدم السقف . فإنه يقال : هو الذي هدم السقف (٧)

**وثالثها :** مثل أن يقال : الطبيب يبنى ، فإنه يبنى لا من حيث هو طبيب ، بل من حيث أنه بناء .

**ورابعها :** أن يكون الفاعل بالطبع أو بالإرادة متوجها الى غاية يبلغها أو لا يبلغها . لكن يعرض معها غاية أخرى . مثل الحجر يشج ، وإنما عرض ذلك لأنه هابط بالطبع ، فلما اتفق أن وقع رأس انسان في هبطه ، ووقع ذلك الحجر على ذلك الرأس بقله ، لا جرم شجته . وأما المفاعل الكلى فهو مثل الطبيب للعلاج ، وأما الجزئى فمثل هذا الطبيب لهذا العلاج . وأما المفاعل البسيط ، فإن يكون صدور الفاعل عن قوة فاعلية واحدة ، مثل الجذب والدفع عن القوة الجاذبة والقوة الدافعة . وأما المركب فإن يكون صدور الفعل عن عدة قوى ، إما متفقة النوع كتقوم يحركون سفينة ، أو مختلفة النوع ، كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحساسة .

ولما ذكر « الشيخ » هذه التفاصيل في « الشفاء » قال : وقد يكتك أن تركيب بعض هذه مع بعض . ثم قال : ولنورد هذه الاعتبارات أيضا في المبدأ المادى . فالمادة القريبة مثل الأعضاء للبدن . والبعيدة مثل الأخلاط بل الأركان . والعام مثل الخشب للحرير والكرسى ولغيرها . والخاص فهو مثل جسم الانسان بجزأه المخصوص لصورته المخصوصة .

قال : ونرى بين الترتيب وبين الخاص ، فقد يكون السبب المادى قريبا وعاما . وأما السبب المادى بالقوة : فهو مثل النطفة لبطن الانسان ، والخشب الغير المصور بالصناعة لهذا الكرسي . والسبب المادى بالفعل فهو مثل بدن الانسان لصورته . والسبب المادى بالذات فهو الذى لذاته المخصوصة يقبل صورة الشيء . مثل الدهن للاشتعال . والذى بالعرض فكما يقال : الماء موضوع للهواء . وفى الحقيقة مادة الماء هى الموضوع

---

(٧) موسى ميمون فى دلالة الحائرين قال بهذا الكلام .

للهوئية . وأما المادة الكلية فهي كالخشب للسريـر والمادة الجزئية ، فهي كهذا الخشب لهذا السريـر . وأما المادة البسيطة فهي كالهوىـلى الأولى للأشياء كلها . وأما الحركية فكأبـلـاط للبدن . وأما هذه الاعتبارات من جهة الصورة . فالصورة القريبة مثل التربيـع للمربع ، والبعيدة مثل ذى الزاوية له ، والصورة العامة والكليـة واحدة . وهى مثل الجنس للنوع . وكذا الخاصة والجزئية واحدة . وهى مثل حد الشئ أو فصله أو خاصته . والصورة بالقوة هي القوة مع الفهم . والصورة بالفعل هي معروفة . والصورة البسيطة تبث صورة الماء والذرة ، فانها حقيقة واحدة ، ولم تتكون حقيقتها من اجتماع عدة أمور . والصورة المركبة هي مثل الصورة الحيوانية التي انها تحصل من اجتماع عدة أمور .

وأما اعتبار هذه المعاني من جهة الغاية فالغاية القريبة كالصحة للدواء ، والبعيدة فكالسعادة للدواء . وأما العامة فهي الغاية التي هي غاية لسببين مختلفين ، مثل اسهال الصغير ، فانه غاية لشرب الترجيين ولشرب البنفسج أيضا . وأما الخاصة فمثل « أما زيد صديقه فلانا » . وأما الغاية بالفعل وبالقوة وأما الغاية بالذات ، فهي المعنى الذي تطلبه الحركة الطبيعية أو الإرادية لنفسها . مثل الصحة . وأما الغاية بالمعرض ، فعلى أصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لأجل نفسه . مثل دق الهاون لأجل شرب الدواء . ومن ذلك ما يلزم الغاية أو يعرض لها .

أما ما يلزم الغاية فهو الأكل ، فان غايته المغموط . وذلك لازم الغاية لا نفس الغاية . بل الغاية هي دفع الجوع . وأما ما يمرض للغاية . فمثل الجمال للرياضة ، فان الرياضة قد تستعقب حصول الجمال ، ولكن المقصود من الرياضة ليس حصول الجمال . وأما الغاية الجزئية ، فكقبض « زيد » على فلان الغريم . الذي كان القبض عليه هو المقصود من السفن . وأما الغاية الكلية . فكانتصافه من الظالم مطلقا . وأما الغاية البسيطة فمثل الشبع للأكل ، والغاية المركبة فمثل لبس الحرير لأجل الجمال ، ولقتل القتل . وهذا في الحقيقة غايتان .

هذا هو الكلام فى بيان هذه الأقسام . وهذا الفصل من أوله الى آخره منقول من كتاب « الشفاء »

\*\*\*

قال الشيخ : « الطبيعية سبب على انه مبدأ الحركة ، بما هي فيه ، ومبدأ لسكونه بالذات لا بالعرض »

التفسير : انا فى المصادرة المتقدمة لخصنا الكلام فى تعريف ماهيته الطبيعية ، الا أن التعريف المذكور فى هذا الموضع ، هو المنقول عن الحكيم الكبير « أرسطاطاليس » ولعل « الشيخ » لنا اعاده لهذا السبب . ولو أنه ذكره فى غير ذلك الموضع لكان أولى .

وأعلم : أن ظاهر الكلام يقتضى كون القوة الواحدة علة لحركة محلها ، ولسكون محلها . وذلك باطل . أما أولا : فلأن الجميع بينها مجال . فالقوة الواحدة كيف تكون موجبة لها معا . وأما ثانيا : فلأن السكون عدم الحركة ، فكيف يعمل كون المبدأ مبدأ لعدم اثره ؟

والجواب عن الأول : انه لا يبعد كون الأول للشيء الواحد موجبا لأثرين متنافيين بحسب شرطين مختلفين . فالطبيعة توجب الحركة بشرط كون الجسم حاصلا فى الحيز القريب ، وتوجب السكون بشرط كون الجسم حاصلا فى الحيز الطبيعى .

والجواب عن الثانى : ان الجسم اذا سكن . فهناك أمران : أحدهما : عدم تلك الحركة .

والآخر : استقراره فى ذلك الحيز ، وحصوله فيه . وهذا المعنى باتفاق الفلاسفة أمر ثبوتى ، فانهم أجمعوا على أن « الاين » عبارة عن حصول الجسم فى مكانه . واتفقوا على أن هذا المعنى صفة موجودة وعرض حال فى الجسم .

واذا عرفت هذا فنقول : ان أريد بالسكون عدم الحركة فذاك لا يمكن جعله اثرا للطبيعة وإما أن أريد كونه مستقرا فى ذلك الحيز ، فذاك يمكن جعله اثرا للطبيعة ومعلولا لها .

واعلم : أنك لما علمت فى الفصل المتقدم : أن العلة قد تكون علة بالذات ، وقد تكون علة بالعرض ، لا جرم بين ههنا : أن الطبيعة فى كونها موجبة للحركة والسكون على الوجه الذى لخصناه ، موجبة بالذات لا بالعرض .

واعلم : أنه متى صدق على الطبيعة أنها مبدأ بالذات لهذا الأمر ، متد صدق عليها أنها ليست بالعرض لذلك ، فيشبه أن يكون قوله بالعرض كالتكرير الذى يذكر لأجل التوكيد . ونظيره قولهم فى حد القياس : أنه قول مؤلف من أقوال ، إذا سلمت لزم عنها قول بالذات لا بالعرض .

\*\*\*

**قال الشيخ : « الحركة كمال أول لما بالقوة ، من حيث هو بالقوة . وهو كون الشيء على حال لم يكن قبله ولا بعده فيه »**

**التفسير :** هذه هى المصادرة الخامسة . واعلم : أن هذا المبحث إنما جعله من مبادئ العلم الطبيعى ، لأن موضوع العلم الطبيعى هو الجسم من حيث أنه يتحرك ويسكن . وإذا كان كذلك ، كان تصور الحركة والسكون جزءا من أجزاء هذا العلم ، فلا جرم كان من المبادئ .

ثم يقول : الحكماء ذكروا فى تعريف الحركة وجوها :

**التعريف الأول :** أن يقال : اعلم أن الشيء إما أن يكون بالفعل من كل الوجوه ، أو بالقوة من كل الوجوه ، أو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر .

أما الأول وهو الذى بالفعل من كل الوجوه فهو الله سبحانه ، فانه منزّه عن طبيعة القوة والإمكان وضرب من الملائكة وأما الثانى وهو الذى بالقوة من كل الوجوه فهذا محال لأنه فى كونه بالقوة ليس بالقوة بل بالفعل . وأما الثالث وهو الذى بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه لا يمتنع خروجه الى الفعل ثم أن خروجه الى الفعل إما أن يكون دفعة وإما أن يكون على التدريج . والأول يسمى كونا لما حدث وفسادا لما زال وبطل . والثانى هو الحركة فعلى هذا الحركة : عبارة عن خروج الشيء فى أمر من الأمور ، من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا أو على التدريج أو لا دفعة .

وطمن الحكيم في هذا التعريف فقال : لا يمكن تعريف قولنا يسيرا  
يسيرا . وقولنا على التدريج ، الا بالزمان الذي لا يمكن تعريفه الا بالحركة .  
فيلزم الدور . وأيضا : قولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرنة  
بالآن المعرف ، بالزمان المعرف بالحركة . فيلزم الدور . والجواب : ان  
بناء هذا السؤال على أنه لا يمكن تعريف المدة والزمان الا بالحركة ، وذلك  
بناء على أن الزمان مقدار الحركة . وهو عندنا باطل على ما سياتي  
تقريره . والدليل على صحة ما قلناه : ان تصور المدة وتصور الماضي  
والحاضر والمستقبل تصورات بديهية غنية عن التعريف بدليل أنه  
حاصل لكل العقلاء ، وان لا يعلم شيئا من مباحث الحكماء .

**ونقول : السؤال الواقع على هذا الكلام : ان نقول : الحادث على  
سبيل التدريج غير معقول . وذلك لأنه اذا حصل تغير فلا بد أن يكون قد  
حدث أمر أو زال أمر والا فالحال عند التغير كما قبل التغير فيلزم أن يقال  
انه لا تغير عند حصول التغير . وذلك خلف . محال .**

واذا ثبت هذا فلنفرض انه حدث أمر . وذلك الذي حدث هو ( اما ) عين  
ما سيحدث بعده أو غيره . والأول باطل ، لأن الذي حدث الآن ، فهو موجود  
الآن . والذي سيحدث بعد ذلك ما حدث الآن فهو معدوم الآن فلو كان هذا هو  
عين ذلك لكان الشيء الواحد موجودا معدوما معا . وهو محال .

فثبت : أن الذي حدث الآن مغاير لما سيحدث بعد ذلك ، وأن الذي  
حدث الآن فقد حدث دفعة ، وأن الذي سيحدث بعد ذلك لم يحدث فيه شيء  
البتة . فثبت : أن الحدوث على سبيل التدريج في الشيء الواحد محال  
في المعقول .

**والتعريف الثاني للحركة : ما ذكره الحكيم : « أرسطاطاليس » فقال :**  
الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة . وتقريره : أن الحركة  
أمر ممكن الحصول للجسم ، والشيء اذا كان ممكنا ثم صار موجودا فذلك  
الوجود كمال له فالحركة اذن من الكمالات لكنها تفارق سائر الكمالات  
من حيث انه لا حقيقة لها ، الا التادى الى الغير .

**وما كان كذلك فله خاصتان :**

**أحدهما :** انه لابد هناك من مطلوب يمكن الحصول ، ليكون هذا التادى تاديا اليه .

**والثانية :** ان ذلك التادى مادام باقيا ، فانه ( ان ) بقى منه شيء بالقوة ، فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل ، اذا لم يصل الى المقسود ومادام كذلك فقد بقى من كونه متحركا . أمر بالقوة فثبت أن هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منه شيء بالقوة ، وبأن لا يكون ما هو المطلوب من الحركة حاصلًا بالفعل .

وأما سائر الكمالات فلا يحصل فيها واحد من هذين الوصفين . فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل ، فحصول المربعة من حيث هو هو ، لا يوجب أن يستعقب شيئا آخر . وأيضا : فعند حصولها لا يبقى فيها شيء بالقوة .

واذا عرفت هذا فنقول : الجسم اذا كان فى مكان وهو ممكن الحصول فى مكان آخر فغيبه امكان امرين : **أحدهما :** امكان حصوله فى ذلك المكان الآخر . **والثاني :** امكان التوجه اليه . فهذان أمران اذا حصلّا كانا كماليين . لكن التوجه اليه مقدم على الوصول اليه ، والا لكان ذلك الوصول دئمة لا على التدرج . وقد فرضناه حاصلًا ، فثبت : أن هذا التوجه كمال أول للشيء الذى هو بالقوة ، لكن لا من كل وجه . فان الحركة تكون كمالا للجسم ، لا من حيث انه جسم ، ولا من حيث انه انسان ، وانما هو كمال له من الجهة التى هو باعتبارها كان بالقوة . فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة .

\*\*\*

واعلم : أن هذا البيان لطيف دقيق ، الا أن السؤال عليه قائم من وجوه :

**الأول :** ان هذا التعريف للشيء بها هو أخفى منه ، لأن كل انسان عاقل يدرك ببديهية العقل التفرقة بين كون الشيء متحركا وساكنًا ، والأمور التى ذكرتموها لا يتصورها انسان ، الا الأنكباء من الناس . وتعريف الواضح بالخبى مستنكر فى المنطق .

**والثاني :** انه لا يمكنكم بيان كون الحركة كمالا أولا ، الا اذا بينتم ، ان هذا الحدوث لا يكون دفعة بل يكون يسيرا يسيرا . فصار هذا التعريف محتاجا الى تقدم العلم بأن الشيء قد يحدث يسيرا يسيرا ، فان كان تصور الحدوث على سبيل التدرج متوقفا على تصور اصل الحركة على ما يقوله اصحاب هذا « الحكيم » فقد فسد هذا التعريف . وان لم يتوقف عليه ، فحينئذ يكون تعريف الحركة خروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا ، أولى .

**الثالث :** ان الجسم حال كونه متحركا هل هو في المكان أم لا ؟ فان لم يكن في المكان ، مع أنه جسم متحيز فذلك محال ، وان كان في المكان فهل هو في المكان الذي انتقل عنه أو في مكان آخر ؟ فان كان الأول فهو بعد لم يتحرك ، وان كان الثاني فحينئذ لا معنى لكونه متحركا ، الا أنه حصل في مكان بعد أن كان حاصلًا في مكان آخر ، فيرجع حاصل القول الى انه عبارة عن حصولات متوالية في أحياز متلاحقة ، وحينئذ لا تكون الحركة كمالا أولا ، يتبعه كمال ثاني . بل هو عين ذلك الذي سميتهو بالكمال الثاني ، ولا يبقى لهذا الذي سميتهو بالكمال الأول معقول ومحمول للبتة

**والتعريف الثالث للحركة :** ما ذكره الامام « افلاطون » الالهي . وهو أن الحركة عبارة عن الخروج عن المساواة . ومعناه : كون الجسم بحيث لا يفرض له أن من الآتات ، الا وحاله في ذلك الآن خلاف حاله قبل ذلك وبعده .

**والتعريف الرابع للحركة :** ما ذكره « فيثاغورس » وهو أن الحركة عبارة عن الغيرية . وهذا قريب مما ذكره « افلاطون » لأنه اذا كان حاله في كل آن يفرض مخالفا لحاله قبل ذلك الآن ، كانت هذه الأحوال المتعاقبة المتتالية أمورا متغايرة . فانلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة ، وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية . والمقصود من الكل : واحد .

**والتعريف الخامس للحركة :** ما ذكره المتأخرون وهو أنها عبارة عن الحصول الأول في الحيز الثاني . وتقرير هذا الكلام سيأتي عن قريب على سبيل الاستقصاء .

\*\*\*

قَالَ الشَّيْخُ : « سَوَاءٌ كَانَ تِلْكَ الْحَالُ إِنَّمَا أَوْ كَيْفَا أَوْ تَحَا أَوْ  
وَضَعَا . كَالشَّيْءِ يَكُونُ عَلَى وَضْعٍ فِي مَكَانِهِ لَمْ يَكُنْ قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ فِيهِ ،  
وَلَا يَفَارِقُ كَلِيَّةَ مَكَانِهِ »

التفسير : لما ذكر حد الحركة وحقيقتها ، بين في هذا الفصل : أن  
الحركة لا تقع إلا في هذه المقولات الأربع . وهي الأين والكيف والمكم والموضع  
مبهنا نفترق إلى بيان أمرين : أحدهما : أن هذه المقولات الأربع قابلة للحركة .  
والثاني : أن ما سواها غير قابل للحركة .

أما الأمر (٨) الأول ففيه أربع مسائل :

### المسألة الأولى

في

#### تقرير الحركة في الأين

وهي المسماة بالمنتقلة .

اعلم : أن الجسم إذا حصل في حيز فكونه حاصلًا في ذلك الحيز  
لا يقبل التفاوت . وذلك لأنه إما أن يكون حاصلًا فيه ، وإما أن لا يكون  
حاصلًا فيه ، وليس بين حصوله فيه واسطة . ولا يقال : أنه إذا خرج  
عنه بعضه ، وبقي فيه بعضه ، كان ذلك واسطة . لأننا نقول : هو عبارة عن  
جموعه . فإذا لم يبق في ذلك الحيز بعضه ، فمجموع ذلك التمكن ما بقي  
في ذلك المكان كما كان . فثبت : أنه لا واسطة بين هذين القسمين البتة .  
وإذا ثبت هذا وجب أن يكون حدوث هذا الحصول ، وحدث الملاحصول  
دمعة . ولا يمكن أن يكون ذلك على سبيل التدرج البتة .

وإذا عرفت هذا فنقول : الجسم مادام يكون حاصلًا في ذلك الحيز ،  
فانه لا يكون متحركًا . فإذا صار لا حاصلًا فيه فحدث هذا الملاحصول  
أنها يكون دفعة . ففي الآن الذي هو أول آتات الملاحصول ، لابد وأن  
يكون قد حصل في حيز آخر . ثم الكلام فيه كما في الأول ، وحينئذ يرجع

(٨) المقام : ص



حاصل الكلام الى أن الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة فى أحياز متلاحقة .  
وهذا هو المراد من قولنا : الحركة عبارة عن الحصول الأول فى الحيز  
الثانى . وهذا كلام معقول مفهوم ، إلا أنه يتوجه عليه سؤالان :

الأول : حصول الجسم فى الحيز الثانى نهاية الحركة ومقطعها ،  
وانها الحركة هو انتقاله فى الحيز الأول الى الحيز الثانى .

السؤال الثانى : هو أنه لو كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات  
المتعاقبة ، وكل واحد منها لا يقبل القسمة . ولو كان الأمر كذلك لوجب  
أن يكون الجسم مركبا من أجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمة . وذلك  
يوجب القول بالجواهر الفرد .

والجواب عن السؤال الأول : أنه لا معنى لانتقال الجسم من حيز الى  
حيز إلا هذا الذى ذكرناه . وهو أنه كان حاصل فى الحيز الأول ، ثم  
صار حاصل فى الحيز الثانى ، وليس بين هذين الحصولين فى هذين الحيزين  
متوسط البتة . وما ذكرتموه من أن الانتقال من الحيز الأول الى الحيز  
الثانى مغاير للحصول له فى الحيز الثانى ، فهو عمل اليوم الكاذب  
والخيال الباطل . وذلك مما لا يلتفت اليه .

والذى يقوى هذا الكلام ويقطع مادة هذا الخيال : أنا نقول : أنه حال  
كونه متحركا ، هل هو حاصل فى حيز أم لا ؟ لم يكن حاصل فى حيز  
البتة مع كونه متحيزا أو حجا . فهذا عجيب . وإن حصل فى حيز  
فهو حاصل فى حيز غير معين ، أو فى حيز معين . والأول باطل ، لأن  
ما لا تعين له فى نفسه فهو غير موجود ، وما لا يكون موجودا ، امتنع  
حصول الجسم فيه .

نثبت : أنه حال كونه متحركا لابد وأن يكون حاصل فى حيز معين .  
وذلك يبطل قولهم : أنه حال كونه متحركا لا يكون حاصل فى الحيز . ولهذا  
التحقيق قال المحققون : الخروج عن الحيز الأول عبارة عن الدخول فى  
الحيز الثانى .

وأما الجواب عن السؤال الثانى وهو أنه متى كانت الحركة عبارة عن  
هذه الحصولات المتعاقبة ، وجب أن يكون القول بالجواهر الفرد حقا :  
فهذا الكلام حق لا دافع له .

## المسألة الثانية

في

### ( قبول الكم للزيادة والتقصان )

اعلم : أن قولنا : الكم يقبل الزيادة والتقصان ( هو ) بناء على  
أن الكمية عرض قائم بالجواهر . وقد عرفت في فصل قاطيفورياس : أن  
ذلك لم يثبت بالدليل . وأما الآن فإنا نسلم هذا الأصل ، ونظر في هذا  
الفرع . قالوا : الحركة في الكم تقع على وجهين : أحدهما : التخلخل  
والتكاثف . والثاني : النمو والذبول .

أما النوع الأول وهو التخلخل والتكاثف : فقلوا : المراد من  
التخلخل : هو أن يزداد مقدار الجسم من غير أن ينضم إليه من الخارج  
شيء ومن غير أن يحدث في داخله شيء من الفرج . والتكاثف هو أن  
يتنقص مقدار الجسم من غير أن يفصل عنه شيء ، ومن غير أن يحدث  
في باطنه شيء من الاكتناز .

واحتجوا على صحة هذا المذهب : بأمرين

الأول : قالوا : أنه ثبت أن المقدار حال في محل ، وأن ذلك المحل  
من حيث هو هو ، لا مقدار له ولا حجية له . وإذا كان كذلك كانت نسبة  
ذلك المحل إلى جميع المقادير على السوية ، وكما يقبل القدر الكبير ، وجب  
أن يكون هو بعينه قابلا . للمقدر الصغير ، وبالعكس . ولقائل أن يقول :  
لا نسلم أن المقدار حال في محل . ودلائلكم على ذلك قد سبق إبطالها .  
سألنا ذلك . لكن لا يلزم من هذا القدر صحة مطلوبكم . وذلك لأن  
مقدار الفلك المعين حال في هيولى (٩) . لا مقدار لها متى حد  
ذاتها ، مع أن توارد المقادير المختلفة على الفلك ممتنع . فكذا ههنا .

والثاني : قالوا : الماء إذا سخن في الآنية المسدودة الراس ، فإنها  
تنشق وماذا لا أن مقدار الماء الذي كان في داخل الآنية ازداد ، فانشقت  
الآنية .

(٩) هيولى بضم الهاء أو هيولاني بضم الهاء والياء . وتترجم في  
الانجليزية بالشبح .

ولفائل أن يقول : لم تلبم : أن السبب ما ذكرتم ؟ ولم لا يجوز أن يكون السبب فيه شيئا آخر مجهولا عندنا وعندكم ؟ أو نقول : لم لا يجوز أن يقال أن أجزاء النارية والهوائية نفذت فى جرم الماء ، فازداد جرم الماء لهذا السبب ، ولهذا المعنى انشقت الآتية . أو نقول : لم لا يجوز أن يقال : الأجزاء المائية لما سخنت تصاعدت ، وذهب كل جزء منها الى جانب آخر ، فلما قوى هذا المعنى عرض انشقاق الآتية ؟

**ثم نقول : الذى يدل على فساد هذا المذهب وجوه :**

**الحجة الأولى :** إذا بينا انه ينتج أن يكون المقدار حالا فى محل ، يل هو جوهر قائم بنفسه فزواله يكون فناء لذلك الجسم المخصوص .

**الحجة الثانية :** أن نسبة المادة الى المقادير الصغيرة والكبيرة ، لما كانت على النسبة ، كان بقاء الجسم على مقداره المخصوص ممكنا متباوئا ، والممكن المتساوى لا يكون دائما ولا أكثريا . فيلزم أن يكون بقاء كل جسم على مقداره المعين غير دائم وغير أكثرى .

**الحجة الثالثة :** أن الآتية إذا كانت ضيقة الرأس ، ثم مصصناها وبالفنا فى المص ، فانها ربما انكسرت الى الداخل . ومذهبكم انها انكسرت لأنه بالمص خرج بعض ما كان فيها من الهواء ، الى أن صار بحيث لو خرجت البقية لزم الخلاء . ولو كان التخلخل على الوجه الذى ذكرتم ممكنا ، لوجب أن لا تنكسر القارورة البتة ، اذا مصصنا بعض ما كان فيها من الهواء ، فالتقدير الباقي ينسبط ويصير داخل القارورة بذلك المنبسط مملوا . فاذا مصصنا مرة أخرى بعض ذلك المنبسط ، صارت البقية منبسطة مرة أخرى . وعلى هذا التقدير لا يلزم الخلاء البتة ، فوجب أن لا تنكسر القارورة البتة .

**الحجة الرابعة :** أن الجسم اذا زاد مقداره فانا يعلم أن التقدير الزائد ذات قائمة بالنفس ، فالتقول بأن الزائد مجرد الصفة مكابرة فى البديهيات .

**وأما النوع الثانى من الحركة فى الكم . وهو النمو والتبؤول .** فبها قد سلموا أن النمو لا يحصل ، الا اذا اتصلت أجزاء الغذاء بالمنقذى ،

وأن الذبول لا يحصل الا عند انفصال بعض الأجزاء عنه . فان كان المراد من هذه الحركة هو هذا الاتصال وهذا الانفصال ، فهذا معقول . وإن كان المراد غيره ، فهو غير معلوم .

### المسألة الثالثة

فى

#### ( بيان الحركة فى الكيف )

اعلم : أن الحركة فى الكيف هو مثل أن يظهر الضوء الضعيف فى الصباح ، ثم لا يزال يتزايد ويقوى الى أن يظهر الضوء الكامل . ومثل أن يأخذ الحصرم فى الحوضه الى الحلاوة قليلا قليلا ، الى أن تحصل الحلاوة الكاملة .

واعلم : أن هذا وإن كان كما قالوه فى ظاهر الأمر الا أنه فى الحقيقة عبارة عن كيفيات متعاقبة وكل واحد منها فهو فى نفسه لا يقبل الأشد والأضعف . وبرهانه : أن الضوء اذا ازداد . فهل حصل عند الازدياد شيء أو لم يحصل ؟ فان لم يحصل البتة فهو عند الازدياد كما هو قبل الازدياد . هذا خلف . وإن حصل أمر زائد فهذا الذى حصل الآن ( هل ) هو عين ما كان حاصل قبل ذلك أو غيره ؟

فالأول محال ، لأن الذى حدث الآن ما كان حاصل قبل ذلك والذى كان موجودا قبل ذلك كان حاصل قبل ذلك فلو كان هذا الذى حدث الآن ، عين ما كان حاصل قبل ذلك ، لزم أن يصدق على الشيء الواحد انه كان حاصل قبل ذلك وانه ما كان حاصل قبل ذلك . وهذا محال .

وأما ان كان هذا الذى حدث الآن شيئا مغايرا لما كان حاصل قبل ذلك فهذا الذى حدث الآن له ماهية مخصوصة والذى كان حاصل قبل ذلك له أيضا ماهية مخصوصة . فهما ماهيتان حدثتا وتعاقبتا . فثبت : أن هذا الذى يظن به فى الظاهر أنه يتزايد ويتكامل قليلا قليلا ، فان معناه فى الحقيقة يرجع الى تعاقب ماهيات مختلفة فى آتات متعاقبة . وذلك أيضا يوجب القول بالجواهر الفرد .

## المسألة الرابعة

فى

( جسم الفلك )

قد ذكرنا : أن الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين تلك الأجزاء الحاصلة فيه من النسب . وإذا عرفت هذا فنقول الفلك جسم يمكن فرض الأجزاء الكثيرة فيه . وحينئذ يكون لكل واحد من تلك الأجزاء نسبة مخصوصة الى سائر الأجزاء وأيضا يكون لكل واحد من تلك الأجزاء نسبة مخصوصة الى الأمور الخارجة عنه فنقول اما النسب الحاصلة بين أجزائها فانها لا تبطل لما ثبت أن الخرق على الفلك محال . وأما النسب الحاصلة بين أجزائها وبين الأمور الخارجة عنها ، فانها تتبدل بسبب حركة الفلك على الاستدارة . ولا معنى للوضع الا الهيئة الحاصلة بسبب مجموع هاتين النسبتين . وإذا حصل التبدل فى العلة ، فقد حصل التبدل أيضا فى المعلوم . وهذا هو اثبات الحركة فى الوضع .

\*\*\*

وإذ قد لخصنا الكلام فى هذه المباحث ، فلنرجع الى تفسير الفاظ

المكتاب :

أما قوله : الحركة التى من كم الى كم تسمى حركة نمو وتخلخل ، أن كان الى زيادة ، وتسمى حركة ذبول أو تكاثف ، أن كان الى نقصان . فاعلم : أن عندهم الكم يقبل الزيادة والنقصان . والزيادة تارة تكون بالتخلخل وتارة بالنمو . وطريق الحصر أن يقال : ازدياد الكم إما أن يكون بسبب انضمام شئ من الخارج اليه وهو حركة النمو أولا بهذا السبب وهو حركة التخلخل . وأيضا : انقصاص الكم إما أن يكون بسبب انفصال شئ عنه وهو الذبول ، أولا بهذا السبب . وهو التكاثر . وأما قوله : الحركة التى من كيف الى كيف تسمى استحالة مثل الاسوداد والابيضاض . فاعلم : أننا قد تكلمنا فى وتويع الحركة فى وكيف .

وهنا حقيقة لابد من الوقوف عليها ، وهى : أن السواد والبياض غير ، والاسوداد والابيضاض غير ، فالسواد والبياض من مثولة الكيف ، والاسوداد والابيضاض هو الحركة . فان الاسوداد عبارة عن سيورة الجسم متصفا بالسواد ، بعد أن لم يكن كذلك . وهذه البوصفية المخصوصة هى الحركة فى السواد ، واتصافه الجسم بالسواد ، يكون أمرا مغايرا لنفس السواد . وهذا هو المراد من قوله : مثل الاسوداد والابيضاض .

وأما قوله : والحركة التى من أين الى أين تنسب نقطة . فهذا منه اشارة الى أن هذه الحركة ليست عبارة عن الحصول فى الأين الثانى ، بل هى عبارة عن الانتقال من الأين الأول الى الأين الثانى . وقد علمت ما فى هذا المقام من الصعوبة .

وأما قوله والحركة الوضعية هى التى من وضع الى وضع ، والجسم فى مكانه الواحد مثل الاستدارة على نفسه . فهذا منه اشارة الى ما قررناه من اثبات الحركة الوضعية .

#### المسألة الخامسة

فى

بيان أن التغير الذى يكون دفعة لا يسمى حركة

قال الشيخ : « وكل تغير دفعة ، فإنه لا يسمى حركة »

التفسير : قد ذكرنا أن خروج الشيء من القوة الى الفعل تقدم . قد يكون دفعة وقد يكون بالتدريج . فالأول يسمى كونا لما حدث وفسادا ، لما عدم . والثانى هو المسمى بالحركة . وقد ذكرنا ما فيه من السؤالات .

#### المسألة السادسة

فى

الفرق بين الحركة والتحريك والتحريك

قال الشيخ : « كل حركة تصدر عن محرك من متحرك ، فهى بالمقياس الى ما فيه تحرك ، وبالمقياس الى ما عنه تحرك »

**التفسير :** ظاهر هذا الكلام مشعر بأن الحركة اذا أخذت بالقياس الى الحرك ، فهى تحريك . واذا أخذت بالقياس الى المتحرك فهو التحريك . وهذا الكلام باطل . و « الشيخ » نقل هذا المذهب فى الفصل الأول من المقالة الثانية من السماع الطبيعى من كتاب « الشفاء » عن قوم ثم بالغ فى ابطاله ، ولا أدرى كيف اختاره فى هذا الكتاب ؟

**قال فى « الشفاء » :** « ثم من المشهور أن الحركة والتحريك والتحريك شىء واحد ، فإذا أخذت الحركة باعتبار نفسها كانت حركة ، وإذا أخذت بالقياس الى ما فيه سعى تحركا وإذا أخذت بالقياس الى ما عنه سعت ، تحريكا »

ثم انه بالغ فى ابطال هذا الكلام وأطلب .

وأنا أقول : الذى يدل على فساد هذا المذهب : أن التحريك عبارة عن كون الفاعل مؤثرا فى وجود الحركة . ومؤثرية الشىء فى وجود الحركة مغايرة لنفس الحركة . ويدل عليه وجوه :

**الأول :** أن مؤثرية الشىء فى شىء آخر صفة لمؤثر ، وذلك الأثر قد يكون صفة للمؤثر .

**الثانى :** انه يصح أن تعقل ذات الأثر مع الشك فى أن ذلك المؤثر هل أثر فيه أم لا ، والمعلوم غير المشكوك .

**الثالث :** أن مؤثرية الشىء فى الشىء نسبة مخصوصة بين ذات المؤثر وذات الأثر . والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما .

**الرابع :** أن المؤثرية فى السواد ، والمؤثرية فى البياض ، والمؤثرية فى الجوهر : متساوية فى كون الكل مؤثرية . وخصوص كون الأثر سوادا وبياضا وجوهرا ، غير مشترك فيه . فالمؤثرية مغايرة للأثر . فثبت : أن الحركة غير التحريك . وبهذا الدليل عينه يظهر أن الحركة غير التحريك ، وهو قبول الحركة .

واعلم : أن هذه المسألة ضعيفة أيضا . وحاصلها يرجع الى أن كون المؤثر مؤثرا فى الأثر وكون القابل قابلا للأثر . هل هو نفس ذلك الأثر ؟ ولنا فيه أبحاث طويلة . والذى ذكرناه كاف فى هذا المختصر .

## المسألة السابعة

فى

### اقسام الحركات

قال الشيخ : « كل محرك متحرك فاما ان يكون قوة فى جسم  
واما ان يكون شيئا خارجا وتحرك بحركته فى نفسه . مثل الذى تحرك  
بالماسة ، وينتهى المحركون والمتحركون فى كل ترتيب الى محرك غير  
متحرك ، لاستحالة توالى اجسام متحركة يحرك بعضها لبعض الى ما لا  
نهاية له »

المفسر : هذا الفصل شديد الالتباس عندى ، وتلخيصه بحسب  
الممكن : ان يقال : كل متحرك فلا بد له من محرك وذلك المحرك اما ان  
يكون قوة موجودة فيه ، واما بان يكون شيئا مابينا عنه . ثم هذا المباين اما (ان)  
يحرك غيره بان يتحرك أولا فى نفسه ، ثم يحرك ذلك المتحرك ، مثل انا  
اذا اردنا تحريك جسم باليد فاننا نحرك اليد أولا ثم بواسطة تحريك اليد  
نحرك ذلك الجسم . واما ان يكون هذا المباين تحرك بان لا يتحرك فى  
نفسه ، فخرج من هذا التقسيم اقسام ثلاثة :

( اما ) القسم الأول ، فان « الشيخ » لم يتعرض اليه البتة . واما  
القسم الثانى ، فقد قال فيه : ان هذه الأشياء الى ان تتحرك أولا ثم تحرك  
غيرها ثانيا لا بد من انتهائها الى محرك غير متحرك ، والا لزم القول بانها  
اجسام متحركة ، يحرك بعضها البعض الى ما لا نهاية له .

**ولقائل ان يقول :** لا يلزم من فساد القسم الثانى تعيين القسم  
الثالث ، بل متى فسد القسم الثانى ، بقى الحق . اما القسم الأول او  
القسم الثالث . وذلك لأن الاقسام المذكورة ثلاثة . ولا يلزم من فساد  
الواحد منها . تعين الثالث لأن يكون حقا . وايضا : فذهب انه صرح هذا  
الكلام ، الا أنه لم يظهر عندى أن الغرض من ذكر هذه المقدمة تقرير أى  
المطالب ؟ فبقى هذا الكلام مهمل غفلا .



### المفصل الثالث

فى

## بيان تناهى الأبعاد

قال الشيخ : « لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ، ولا بعد من الأبعاد ، ولا خلاء ولا ملاء ، ولا عدد له ترتيب فى الطبع : موجودا بالفعل بلا نهاية . وذلك لأن كل غير متناه ، يمكن أن يفرض فى داخله ، ويفرض أبعد منه فى بعض الجهات حد آخر ، فإذا توهمنا بعدا يصل بين الحدين مختارا الى غير النهاية ، لم يخل إما أن يكون ما ينتدى من الحد الثانى لو أطبق فى الوهم على ما ينتدى من الحد الأول لحاذاه وسواء ، ولم يفضل أحدهما على الآخر ، أو فضل وكل ما لو أطبق على شيء ولم يفضل عليه ، فليس باتقص ولا أريد منه وكل ما هو مساو لما بعد عن الحد الثانى ، فهو اتقص مما هو مساو لما بعد عن الحد الأول ، فكيف يكون ما هو مساو اتقص . هذا خلف . وإن فضل فهو متناه . والفضل متناه . فالجمله متناهية ، فاذن لا يمكن أن نفرض بعد غير متناه فى خلاء أو ملاء . وهذا القول فى الأعداد التى لها ترتيب فى الطبع ، بل الإبهور التى لا نهاية لها ، هى فى العدم ولها قوة وجود . وكل ما يحصل منها فى الوجود يكون متناهيا »

التفسير : نقول : احتج « الشيخ » على تناهى الأبعاد فى هذا الكتاب بدليلين :

( البرهان ) الأول ( على وجوب تناهى الأبعاد ) :

هو ( هذا ) الذى نقلناه وتقريره : هو أنا نفرض خطأ لا نهاية له ، ولنفرض فيه مقطعا . فهو من ذلك المقطع الى ما لا نهاية له : خط ،

ونضم اليه من هذا الطرف المتناهي شبرا آخر . فهو مع هذا الشبر الى ما لا نهاية له خط آخر . ولا شك ان هذا الثانى اريد من ذلك الاول بهذا الشىء ، ثم ليطبق الناقص على الزائد من هذا الطرف المتناهى ، فان لم يظهر الفضل من الطرف الآخر ، لزم أن يكون الزائد مساويا للناقص . وهو محال . وان ظهر الفضل ، فقد انقطع الناقص فيكون متناهيا . والزائد زائد عليه بشبر واحد وهو متناه . والمتناهى مع المتناهى متناه . فيلزم أن يكون الكل متناهيا . هذا تمام هذا البرهان .

**فان قيل : السؤال على هذا الكلام من وجوه :**

**الاول :** تطبيق طرف الجملة الزائدة على الجملة الناقصة ، لا يمكن الا بطريقتين :

**احدهما :** أن يحدث الخط الناقص حتى يصل طرفه الى طرف الخط الزائد .

**والثانى :** أن يدفع الخط الزائد حتى يصل طرفه الى طرف الخط الناقص . لكن الجذب والدفع لا يعقل الا اذا كان الجانب المجذوب عنه والمدفوع اليه ، متناهيا . لأن على تقدير أن يكون غير متناه ، فليس هناك موضع فارغ حتى يدفع اليه أو يجذبه عنه . فثبت : أن هذا التطبيق لا يمكن الا بالجذب أو الدفع . فثبت : أنها لا يعقلان الا فى الخط المتناهى . فثبت : أن هذا التطبيق لا يمكن فرضه الا اذا كان الخط المجذوب عنه والمدفوع اليه متناهيا . فلو اثبتنا كون الخط متناهيا بواسطة هذا التطبيق ، لزم الدور . وانه فاسد .

**السؤال الثانى :** مذهب الفلاسفة : أن النفوس الناطقة

الناطقة عن الأبدان لا نهاية لها . مع أن دليل الزيادة والنقصان حاصل فيها . فان جملة النفوس التى كانت موجودة قبل هذا (الزمان) بمائة سنة ، اقل عددا من جملة النفوس التى هى موجودة فى هذا الزمان بمقدار العدد الذى حدث من النفوس فى هذه المائة سنة . وحينئذ نقول : عدد الجملة الناقصة ان كل مثل عدد الجملة الزائدة ، كان الزائد مساويا للناقص . هذا خلف . وان كان اقل منه لزم أن يكون عدد الجملة الناقصة

متناهيا ، والنفسلة متناهية . فالجيلة متناهية . مع انها عند الحكماء  
غير متناهية .

**السؤال الثالث :** الحوادث الماضية من زمان الطوفان الى الأزل ،  
أقل من الحوادث الماضية من زماننا هذا الى الأزل ، بمقدار ما بين زمان  
الطوفان الى هذا الزمان ، وحينئذ تجرى تلك الحجة فيها ، فيلزم أن  
يكون للحوادث أول غير مقبول عند القوم .

**السؤال الرابع :** ان استقرار وجود الله من الأزل الى هذا الزمان  
الذى نحن فيه ، أزيد من استقرار وجوده من الأزل الى زمان الطوفان ،  
بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان . وحينئذ تجرى تلك الحجة المذكورة  
فيه . وذلك يوجب أن يحصل لدوام وجود الله تعالى أول وبداية —  
تعالى الله عنه —

**السؤال الخامس :** ان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها ، أقل من  
تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها . وما كان أقل من غيره فهو متناه .  
فيلزم أن يكون غير المتناهي متناهيا . هذا خلف .

**السؤال السادس :** المدة التى انقضت من الأزل الى زمان الطوفان ،  
أقل من المدة المنقضية من الأزل الى هذا الزمان ، بما بين زمان الطوفان  
الى هذا الزمان . وحينئذ تذكر فيه طريقة التطبيق . ويلزم أن يقال :  
المدة المنقضية من الأزل الى الآن ، يكون لها أول ، فيكون الأزل له أول .  
هذا خلف .

لا يقال : المدة والزمان لها أول عندنا . لأننا نقول : لا شك أن  
المبارى متقدم على العالم تقدما لا أول له . وذلك التقدم ليس الا بالمدة .  
لأننا لا نريد بالمدة الا امتداد الوجود ، وحينئذ يعميه السؤال .

فان قالوا : عندنا البارئ تعالى متقدم على العالم ، لا بأداة الوجود بل بأداة المقدرة . نقول : هذا الكلام فاسد ، وبتقدير صحته ، فالسؤال (١) الذى ذكرناه باق .

أما الأول فلأن البارئ لما كان متقدما على وجود العالم ، كان امتداد وجود البارئ حاصلا قبل حصول العالم ، وكان امتداد عدم العالم حاصلا قبل وجود العالم . وكان هذا الامتداد محققا لا مقدرا . وأما أن بتقدير صحته ، فالسؤال باق . وذلك لأن السؤال الذى ذكرناه يوجب أن يكون لتلك المدة المقدرة أول ، وحينئذ يلزم حدوث ذات الله تعالى . وأنه محال .

**السؤال السابع :** صحة حدوث الحوادث ، لا أول لها . إذ لو كان لتلك اللحظة أول ، لكان الحاصل قبل ذلك الأول هو الإمتناع الذاتى ، فيلزم أن يقال : العالم انتقل من الإمتناع الذاتى الى الامكان الذاتى . وهو محال . فثبت : أنه لا أول لصحة حدوث الحوادث . ثم نقول : صحة حدوث الحوادث من الأزل الى الطوفان ، أقل من صحتها من الأزل الى هذا الزمان بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ تعود فيه طريقة التطبيق ، فيلزم أن يكون لصحة حدوث الحوادث أول ، مع أننا بينا أن ذلك محال .

**السؤال الثامن :** لنفرض جملة متناهية من الأشياء . ونقول : جملة معلومات الله سبحانه بدون هذه الجملة المتناهية أقل من جملة معلوماته مع هذه الجملة المتناهية . والناقص متناه ، والفضلة متناهية . فجملة معلومات الله تعالى متناهية .

**وهذا باطل بالإتفاق بين المتكلمين والفلاسفة .**

**أما عند المتكلمين .** فلأن معلوماته تعالى غير متناهية .

**وأما عند الفلاسفة .** فلأن الماهيات النوعية معلومة لله تعالى مع

أنها غير متناهية فان أخذ أقسام الماهيات الطبائع النوعية العددية وهي غير متناهية .

**السؤال التاسع :** معلومات الله تعالى أريد من مقدوراته ، مع أنه لا نهاية لكل واحد منهما .

**السؤال العاشر :** صحة حدوث الحوادث من وقت الطوفان الى الأبد الذى لا آخر له أزيد من صحة حدوثها من وقتنا هذا الى الأبد الذى لا آخر له ونعتمد فيه طريقة التطبيق ، فيلزم اثبات آخر لهذه الصحة . وذلك محال . لأنه لا يقول به أحد . والا يلزم (٢) أن ينقلب المشء عند حصول ذلك المقطع من الامكان الذاتى ، الى الامتناع الذاتى . وهو محال .

**السؤال الحادى عشر :** لناخذ العدد من الواحد الى ما لا نهاية له من مراتب الزيادات أيضا جملة أخرى . ونقابل المرتبة الأولى من هذه الجملة بالمرتبة الأولى من تلك الجملة ، والثانية من هذه بالثانية من تلك . وهكذا على الترتيب فان لم تظهر الفصلة كان الزائد مساويا للمناقص وان ظهرت لزم التناهى فى آخر المراتب ، فيلزم أن يكون للعدد من جانب الزيادة نهاية وذلك محال فى بديهية العقل .

**السؤال الثانى عشر :** للواحد نصف الاثنين وثلاث الثلثة وربيع الأربعة . وهلم جرا الى ما لا نهاية له من الأمور النسبية .

ثم نقول : لا شك أن مجموع هذه النسب مع اسقاط عشر مراتب منها ، أقل من هذا المجموع بدون ذلك الاسقاط ، موجب أن يكون مجموع هذه النسب متناهيا ، مع أننا أننا غير متناهية . هذا خلف .

### الاجواب

**اما السؤال الأول فاجابه :** أن نقول : لا حاجة فى التطبيق المذكور الى الجذب والدمع بل يكفي بناء الدليل على التطبيق بحسب المراتب العقلية . وبيانه : أنا نقابل الشبر الأول من الجملة الزائدة بالشبر الأول من الجملة المناقصة والشبر الثانى من تلك الجملة بالشبر الثانى من هذه الجملة . والمراد من هذا التقابل . هو : أنه كما أن ذلك الشبر هو الشبر الأول من تلك الجملة ، فكذلك هذا الشبر هو الشبر الأول من هذه الجملة .

وإذا عرفت هذا فنقول : مرادنا من التطبيق المذكور هذا القدر . ومعلوم : أن هذا لا يحتاج في ثبوته إلى الجبر والدفع . وحينئذ نقول : إما أن يحصل في مقابلة كل مرتبة من المراتب الحاصلة في الجملة الزائدة مرتبة تساويها في الجملة الناقصة أو لا تكون كذلك . فإن كان الأول لزم أن يكون الزائد مساويا للناقص ، وأن كان الثاني فحينئذ تصير الجملة الناقصة متناهية ، والفضلة أيضا متناهية . فتكون الجملة متناهية لا محالة .

**ولقائل أن يقول : أنا إذا أخذنا مراتب الأعداد من الواحد إلى ما لا نهاية له في طرف الزيادة جملة . وأيضا : أخذنا مراتب الأعداد من العاشر إلى ما لا نهاية له في طرف الزيادة . جملة أخرى . ثم قابلنا الأول من هذا بالأول من ذلك والثاني من هذا بالثاني من ذلك . فعلى هذا التقدير يلزم القول بكون الأعداد متناهية في طرق الزيادة . وإن هذا محال .**

**ولجيب أن يجيب فيقول : الفرق بين البابين أن ههنا الأجسام التي لا نهاية لها لما كانت موجودة كانت الأشياء التي لا نهاية لها موجودة ، وحينئذ يحصل التطبيق بحسب المراتب في نفس الأمر . بخلاف مراتب الأعداد ، فإنه لا وجود لها في الخارج . وذلك ظاهر . ولا في الذهن لأن الذهن لا يتوغل على استحضر ما لا نهاية له على التتصيل . وإذا كان لا وجود لهذه المراتب غير المتناهية في الأعداد ، ولا (٣) جرم لا يحصل التطبيق فيها في نفس الأمر ، لم (٤) يلزم تنهايتها . فظهر الفرق .**

**( وإما ) السؤال الثاني : وهو المعارضة بالنفوس الناطقة . فجوابه : أن الحكماء قالوا : كل ماله ترتيب في الطبع أو في الوضع ، فدخلوا ما لا نهاية له فيه محال . وكل ما لا يكون كذلك ، فدخلوا ما لا نهاية له فيه غير ممتنع . والنفوس الناطقة ليس فيها ترتيب لا في الوضع ولا في الطبع . فظهر الفرق .**

**قال بعض المتكلمين : هذا الجواب في غاية الضعف . لأن هذا الدليل مداره على حرف واحد . وهو أن الجملة الناقصة تنتطح حال ما تكون**

الجملة الزائدة باقية . وذلك يقتضى كون الجملة الناقصة متناهية ، والفضلة  
أيضا متناهية ، فوجب أن تكون الجملة متناهية . وهذا الحرف قائم .  
سواء كان لتلك الجملة ترتيب فى الطبع — كما فى الملل — أو فى الوضع  
— كما فى الأبعاد — أولا فى الطبع ولا فى الوضع — كما فى النفوس —  
وإذا كان وجه التحليل قائما فى الكل ، كان الضابط الذى ذكرته عثا  
ضائعا .

#### هذا منتهى ما وصل إلينا فى هذا المقام .

ونقول : هذا الضابط الذى ذكره الحكماء معتبر جدا . وتقريره :  
أنه لما انطبق الشبر الأول من الجملة الزائدة على الشبر الأول من الجملة  
الناقصة ، استحال أن ينطبق الشبر الثانى من الجملة الزائدة على الشبر  
الأول من الجملة الناقصة ، لأنه لما تقابل الأول بالأول ، وجب أن تقابل  
الثانى بالثانى ، حتى يكون التطبيق بحسب مراتب الأعداد حاصلًا .  
وإذا كان كذلك وجب انتهاء الجملة الناقصة الى الانقضاء والعدم .  
وذلك يوجب كونها متناهية .

#### وهذا تقرير هذه الحجة فى العدد الذى له ترتيب فى الطبع .

وأما العدد الذى له ترتيب فى الوضع (هـ) . فكذلك أيضا . لأن الملول  
الأخبر من الجملة الزائدة مقابل بالملول الأخير من الجملة الناقصة والثانى  
بالثانى والثالث بالثالث . وإذا كان الأمر كذلك ، فلابد من الانتهاء الى  
واحد حاصل فى الجملة الزائدة ، لا يوجد فى الجملة الناقصة ما يساويه  
فى المرتبة . وذلك يوجب الانتهاء .

وأما الكثرة التى لا يحصل فيها ترتيب فى الوضع ولا فى الطبع .  
فهذا المعنى غير حاصل فيه . لأننا إذا قلنا هذه الجملة أنقص من تلك  
الأخرى ، وكل ما كان أنقص من غيره فهو متناه . فان عينا بكونها متناهية  
أنه قد حصل فى غيرها ما لم يحصل فيها ، فحينئذ يصير معنى كونها  
متناهية هو أنها أنقص من غيرها ، وحينئذ يصير الأكبر عين الأوسط فى  
هذا القياس . وان عينا بذلك وجوب انتهاء الناقص الى مرتبة لا يبقى

وراءها غيرها . وهذا انما يعقل فيما له ترتيب فى الوضع أو فى الطبع ،  
فما لا يكون كذلك لا يحصل فيه هذا المعنى . فان أردنا به معنى ثالثا ،  
فذلك غير مقبول .

فثبت : أن هذا البرهان انما يتم فى العدد الذى له ترتيب فى الوضع  
أو فى الطبع . وما لا يكون كذلك ، فانه لا يجرى فيه هذا الكلام .

**وأما السؤال الثالث وهو المعارضة بالحركات الماضية . فجوابه :**  
ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان إما كل واحد من الحوادث الماضية  
وأما مجموعها . والأول يوجب تناهى كل واحد من تلك الحوادث — ونحن  
نقول به — والثانى محال . لأن المحكوم عليه بالزيادة والنقصان ، يجب  
أن يكون موجودا ، لأن المعدوم المحض لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان .  
ومجموع الحوادث لا وجود لها البتة لا فى الخارج ولا فى الذهن . أما فى  
الخارج فلأن الموجود فى الخارج أبدا ، ليس إلا الواحد . وأما فى  
الذهن فلأن الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على  
التفصيل . فثبت : أن مجموع الحوادث معدوم محض ، وثبت أن المعدوم  
المحض لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان . وهذا بخلاف الأبعاد ،  
فان جميع أجزائها موجودة ، بخلاف المثل ، فانه ثبت أن الملة يجب أن  
تكون حاصلة حال حصول المثل ، فلا جرم لو فرضنا عللا ومعلولات  
لا نهاية لها ، لكان الكل موجودا دفعة واحدة وكان يصح الحكم على  
ذلك المجموع بالزيادة والنقصان . فظهر الفرق .

**وأما السؤال الرابع : وهو المعارضة باستمرار وجود الله تعالى .**  
**فجوابه :** أن استمرار وجود الله تعالى من الأزل الى الأبد ليس معناه  
أعداد متوالية متعاقبة بل هو شيء واحد من جميع الوجوه بخلاف الأجسام  
فان كل جزء منها مغاير للجزء الآخر .

**وأما السؤال الخامس : وهو تضعيف الألف مرارا لا نهاية لها مع**  
**تضعيف الألفين مرارا لا نهاية لها . فجوابه :** ان هذه الأعداد لا وجود لها  
فى الخارج ولا فى الذهن انما الحاضر فى العقل إضافة معنى اللانهاية  
الى معنى التضعيف وذلك ليس فيه إلا إضافة معنى الى معنى ، بخلاف



الأجسام والعلل ، فانها موجودة فى الخارج .

وأما السؤال السادس . وهو الـدة المتقضية من الأزل . فـجوابه :  
ما تقدم من أن المحكوم عليها بأن الزيادة والنقصان أن كان كل واحد من أجزائها  
نفسه مسلم ولا يضرنا أن كل واحد منها متناه ، وأن كان مجموعها . فذلك  
بحال . لأنه لا وجود لذلك المجموع .

وأما السؤال السابع : وهو صحة حدوث الحوادث من الأزل الى  
الآن . فـجوابه : عين ما ذكرناه جوابا عن الحوادث الماضية .

وأما السؤال الثامن : وهو المعلومات التى لا نهاية لها . فـجوابه :  
أن العلم واحد . وإنما التعدد فى المتعلقات والنسب والإضافات . وقد  
ثبت أنه لا وجود لها فى الأعيان .

وهذا هو الجواب بعينه عن سؤال المعلومات والمقدورات .

وأما السؤال العاشر : وهو صحة حدوث الحوادث الى ما لا آخر له .  
فـجوابه : أن الصحة المستقبلية لا وجود لها فى الحال . لا بحسب الآحاد  
ولا بحسب المجموع . بخلاف العلل والأجسام .

وأما السؤال الحادى عشر ، والثانى عشر — وهو سؤال مراتب  
الأعداد ومرتب الإضافات — فـجوابه : أن هذه النسب والإضافات لا وجود  
لها فى الأعيان ، فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان بخلاف العلل  
والأبعاد ، فانها موجودة . فظهر الفرق .

هذا ما يمكن أن يقال فى تقرير هذه الحجة . والله أعلم بالحقائق  
والأسرار .

\*\*\*

ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب :

أما قوله : أنه لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ولا بعد من  
الأبعاد ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب فى الطبع مرجودا بالفعل بلا  
نهاية . فاعلم : أن من الناس من أثبت أجساما غير متناهية . وأما جمهور  
المحكمين فقد اتفقوا على امتناع ذلك ، إلا أنهم اتفقوا على أنه لا نهاية

للأحياء الخالية خارج العالم . وهذا البرهان كما يبطل القول بوجود جسم لا نهاية له ، كذلك يبطل القول بوجود خلاء لا نهاية له على ما صرح الشيخ « به هنا .

**والمعجب من المتكلمين :** أن الخلق ( الكثير ) منهم يحتجون بهذا الدليل على تناهى الأجسام ثم يفتنون أحياءا خالية خارج العالم ولا يعلمون أن هذا الدليل كما يبطل القول بوجود جسم لا نهاية له فكذلك يبطل القول بوجود خلاء لا نهاية له .

**واعلم :** أن اعتماد المتكلمين في الفرق بين البابين ( هو ) على حرف واحد . وهو : أنهم يقولون : الأجسام ذات موجودة ، فيصح وضعها بالتطبيق وبالزيادة والنقصان . وأما الأحياء الخالية فإنها نفى محض وعدم صرف . فكيف يعقل وصفها بالتطبيق وبالزيادة والنقصان ؟  
**واعلم :** أن هذا الفرق ضعيف من وجهين :

**( الوجه الأول :** أنا لا نسلم أن هذه الأحياء الخالية : عدم محض ونفى صرف . وذلك لأنهم يصفون تلك الأحياء الخالية بصفات كثيرة . هي صفات وجودية . ويدل عليه وجوه :

**أحدها :** أنهم يقولون العالم حصل في حيز مخصوص ويصح انتقاله من ذلك الحيز إلى سائر الأحياء الخالية . ولولا أن كل واحد من تلك الأحياء متميز في نفسه عن الحيز الآخر ، والا لكان هذا الكلام محالا .

**وثانيها :** أنهم يصفون هذا الخلاء بالصغر والكبر والمساحة والمقدار ، فإن البعد الذي بين طرفي الطاس ، أصغر مما بين الدارين . والذي بين الدارين أصغر من البعد الذي بين المدينتين . وذلك أصغر مما بين السماء والأرض وذلك أصغر من الخلاء الذي لا نهاية له . والذي يكون موصوفا بالصغر والكبر والمساحة والمقدار ، فإنه لا يكون عدما محضا .

**وثالثها :** أنهم يدعون الضرورة بكون الأحياء الفوقانية مغايرة للأحياء التحتانية . وكذا القول في اليمين واليسار والقدام والخلف . والعدم المحض ، والنفي الصرف لا يحصل فيه هذا الامتياز .

ورابعها : هو أن هذه الأحياء مشار إليها بالحس . ومتصود إليها بالحركة . فان الجسم اذا انتقل من حيز الى حيز ، فاحد ذينك الحيزين مطلوب ، والآخر مهروب . وذلك أيضا فى العدم المحض محال . فالحس كيف يسير الى العدم المحض ؟

فثبت بهذه الوجوه : أن الخلاء الصرف أبعاد موجودة . واذا ثبت هذا ، بطل الفرق الذى ذكره المتكلمون وجزى الدليل المذكور فى تناهى الخلاء .

### والوجه الثانى فى بيان أن الفرق الذى ذكره المتكلمون فاسد :

هو أن نقول : هب أن هذا الخلاء عدم محض ، لكنكم مع ذلك تصفونه (٦) بأنه غير متناه ، و ( تصفونه ) بالصفى والكبر ، وتحكون عليه بالساحة والمقدار وتشيروا اليه بالحس . نقول : ان كونها معدومة ، لما لم يمنع من وصفها بهذه الأوصاف ، فكذا كونها معدومة وجب أن لا يمنع من وصفها بصحة التطبيق بحسب المراتب . واذا كان الأمر كذلك ، فحيث أن يجرى هذا الدليل فيه . فثبت أن الذى ذكره المتكلمون من الفرق بين الخلاء والملاء فاسد .

أما قوله : ولا عدله ترتيب فى الطبع . فاعلم : أن الأجسام والأبعاد أمر يحصل فيها ترتيب فى الوضع . وأما العدد الذى يحصل فيه ترتيب فى الطبع ، فهو إشارة الى الملل والمعلولات . ونحن قد بينا أن هذا الدليل انما يتم فى هذين الوضعين . فأما العدد الذى لا يحصل فيه ترتيب لا فى الوضع ولا فى الطبع . فهذا الدليل لا يجرى فيه . وأما قوله . لا يجوز أن يكون ذلك موجودا بالفعل . فالمراد : أن البرهان المذكور انما يجرى فى أعداد موجودة بالفعل . فأما ما لا يكون كذلك ، فهذا الدليل لا يجرى فيه . وهو احتراز عن الحركات الماضية والدة الماضية والمادة المستقبلية ومراتب التضعيفات ومراتب الأعداد . وبالجمله : فالكثير الأمور التى أوردناها فى السؤال ، أجبتنا (٧) عنها بانها أمور غير موجودة فى الأعيان .

---

(٦) تصفون : ص

(٧) وأجبتنا : ص

ثم ان « الشيخ » ابتدأ بذكر البرهان فقال : ان كل غير متناه ، فيمكن أن يفرض فى كله حد ، ويفرض أبعد منه حد آخر فى بعض الجهات فإذا توهمنا بعدا يصل بين الحدين مجتازا الى غير النهاية ، لم يخل اما أن يكون ما يتبدى من الحد الثانى لو أطبق على ما يتبدى من الحد الأول لحاذاه وسواوه ، ولم يفضل أحدهما على الآخر أو فضل .

واعلم : أن هذا الكلام ظاهر . وذلك لأن الخط الذى لا نهاية له ، اما من الطرفين معا ، واما من أحد الطرفين وحده . فانه يمكننا أن ندرك فيه نقطة ، فيكون ذلك الخط من تلك النقطة الى ما لا نهاية له خطأ . ونضم اليه من هذا الطرف المتناهى شبرا آخر ، فيكون هذا الخط من طرف هذا الشبر الى ما لا نهاية له خطأ آخر . فإذا أطبقنا فى الوهم بين هذين الطرفين فاما أن يمتد الى ما لا نهاية له من غير أن يظهر التفاوت بينهما أصلا ، أو مع أنه يظهر التفاوت . والتسم الأول باطل ، والا لزم كون الزائد مساويا للناقص . وذلك محال . وهذا المقدر من البيان كاف فى إبطال هذا القسم ، إلا أن « الشيخ » بالغ فى إبطال هذا القسم وقال : كل ما لو أطبق على شيء ولم يفضل عليه ، فليس بالنقص ولا بزيادة . فلو كان المأخوذ من الحد الثانى منطبقا على المأخوذ فى الحد الأول من غير تفاوت لكان مساويا له من غير زيادة ونقصان . لكن المأخوذ من الحد الثانى كان أنقص من المأخوذ عن الحد الأول ، فيلزم أن يكون المساوى للشيء أنقص منه . وذلك محال .

واما قوله : وان فضل فهو متناه ، فالجيلة متناهية . فالمراد : انه لما ثبت أنه لابد وأن ينقطع طرف الخط الناقص . فنقول : انه متناه والفضلة أيضا متناهية والمتناهى مع المتناهى متناهى ، فيكون الكل متناهيا . وهو المطلوب . وأما قوله : بل الأمور التى لا نهاية لها هى فى العدم ولها قوة وجود وكل ما حصل منها فى الوجود يكون متناهيا . فاعلم : أن ظاهر الكلام فيه سؤال . وهو أن العدم متى محض . فكيف يقال : الأمور التى لا نهاية لها هى فى العدم ؟ والحكماء أشد الناس انكارا على من يقول : العدم شيء . وظاهر هذا الكلام انها يستقيم على هذا المذهب .

أما من ينكر كون المدم شيئا . فكيف يليق به هذا الكلام ؟ وجوابه :  
 ان المراد من هذا الكلام : أن صحة حدوث الحوادث لا تنتهى الى حد  
 لا ينفى الصحة ويحصل الامتناع . فعبر « الشيخ » عن هذا المعنى بهذه  
 العبارة . وبعد الوقوف على المعنى ، فلا مشاحة فى العبارات . وهذا  
 آخر الكلام فى هذا البرهان (٨)

\*\*\*

#### البرهان الثانى على وجوب نتهى الأبعاد :

قال الشيخ : « لو كان بعد غير متناه فى خلاء أو ملاء ،  
 لكان لا يمكن أن تكون حركته مستديرة . فإذا إذا أخرجنا من مركزها خطا الى  
 المحيط ، بحيث لو أخرج فى جهة قاطع خطا مفروضا فى البعد غير  
 المتناهى على نقطة ، فإنها إذا زالت تلك النقطة عن محاذة المقاطعة الى  
 المسامته ، إذا صارت فى جهة أخرى ، فيصير بعدان . كان المركز  
 مسامتا بها شيئا من ذلك الخط ، غير مسامت لشيء منه ، ثم يعود مسامتا  
 فلابد من أول نقطة تسامت فى ذلك الخط وآخر نقطة تسامت عليها ،  
 لكن أى نقطة فرضناها على خط غير متناه ، فإنا نجد خارجا نقطة أخرى  
 يمكننا أن نصلها بالمركز ، فيكون القطع الحاصل إذا بلغته النقطة صار  
 مسامتا قبل أول ما سامته أو بعد آخر ما يسامت . لكن الحركات المستديرة  
 ظاهرة الوجود ، فالأبعاد غير (٩) المتناهية مطلقة الوجود »

التنبيه : تقرير هذا الدليل أن يقال : لو كان وجود بعد  
 غير متناه معقولا ، لكان وجود خط غير متناه معقولا ، فلنفرض خطا لا نهاية  
 له ، ولنفرض كرة خرج من مركزها خط متناه ، مواز لذلك الخط غير  
 المتناهى ، فإذا تحركت الكرة بحيث يصير ذلك الخط الموازى مسامتا ،  
 فنقول : انه ما كان مسامتا ثم صار مسامتا . وهذه المسامته أمر حادث .  
 ففى الآن الذى هو أول آتات حدوث المسامته لابد وأن يصير مسامتا  
 لنقطة معينة لكن فرضنا أن ذلك الخط غير متناه ، فيمتنع من ذلك أن كل  
 نقطة فرضناها فى الخط غير المتناهى ، وحكنا بأن تلك النقطة هى أول

(٨) الفصل : ص .

(٩) الغير : ص

نقطة المساواة ، مع تلك النقطة التي فرضنا انها أول نقطة المساواة .  
فاذا فرض أن ذلك الخط ، غير متناه ، وجب أن يحصل فيه نقطة المساواة ،  
وأن لا يحصل ذلك . وهذا جيع بين النقيضين . وهو محال . فثبت :  
أن ذلك الخط غير متناه ، يفرض الى الحال ، فوجب أن يكون ذلك الفرض  
محالا .

**فان قيل : ما البرهان على أن المساواة مع النقطة الفوقانية تحصل  
قبل المساواة مع النقطة التحتانية ؟ قلنا : برهانه مبني على مقدمتين :**

**المقدمة الاولى :** انه اذا كان الخط المتناهي الخارج من الكرة موازيا  
لذلك الخط غير المتناهي . فاذا استدارت الكرة ، انتقل ذلك الخط من  
الموازية الى المساواة . ثم لا تزال تلك الكرة تستدير وتنقل تلك المساواة  
من نقطة الى أخرى ، الى أن يصير ذلك الخط قائما على الخط الذي هو  
غير متناه . وذلك ظاهر .

**والمقدمة الثانية :** هي أن « أوقليدس » ذكر في مضاربات المقالة  
الأولى من كتابه : أن لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم . وإذا  
كان كذلك فلا نقطة يمكن فرضها في الخط غير المتناهي ، الا ويمكننا أن  
نصل بينها وبين مركز الكرة بخط مستقيم .

واذا عرفت هاتين المقدمتين ، فنقول : أن ذلك الخط المتناهي اذا  
زال عن الموازية الى المساواة ، فاذا سامت نقطة ، انطبق على الخط الواصل  
بين تلك النقطة وبين مركز الكرة ويكون انطباقه على الخط الواصل بين  
النقطة الفوقانية وبين المركز قبل انطباقه على الخط الواصل بين النقطة  
التحتانية وبين المركز .

ومن أراد أن يشاهد ذلك ، فليشكك ، حتى يجد ما ذكرناه محسوسا .  
ذلك يدل ( على ) أن المساواة مع النقطة الفوقانية ، تكون متقدمة على  
المساواة مع النقطة التحتانية .

**ولقائل ان يقول : هذه الحجة بان تدل على أنه لا نهاية للأبعاد ،  
أولى . وبيانه :** أن أعظم الخطوط المستقيمة هو محور العالم ، فلنفرض

المكرة التي ذكرتها — وهى غير كرة العالم — خرج من مركزها خط مواز لذلك المحور فاذا دارت المكرة حتى صار طرف هذا الخط التناهى مسامتة لطرف هذا المحور ، فقد حدثت زاوية بسبب ميل هذا الخط عن تلك الموازاة الى هذه المسامتة . ولا شك أن تلك الزاوية قابلة للتقسمة فالخط الخارج على زاوية أضيق منها ، يكون طرفه مسامتا لا محالة لنقطة ، فوق محور العالم . وذلك يدل على ما قلناه . ثم قالوا : ومما يدل على ذلك : اننا لو فرضنا انفسنا واقفين على طرف العالم الجسمانى ، فان بديهية عقولنا تحكم حكما جزيا باننا فى هذه الحالة لم نميز بين قداننا وخلفنا وبيننا وبينارنا ، ولا يمكننا أن نشكك انفسنا فى هذه القضية ، كما اننا يمكننا أن نشكك انفسنا فى سائر البديهييات . فلو جاز الطعن فى أحد الجزمين ، لجاز فى البقية . وحينئذ لا يمكن الحكم بصحة البديهييات ، لا جرم جزم العقل بها ، بل لابد من تصحيحها بالدليل ، لكن الدليل موقوف على البديهييات ، فيلزم الدور أيضا . فاننا لما عرضنا على عقولنا هذه المقدمة التى ذكرناها ، وعرضنا أيضا على عقولنا هذه المقدمات التى منها ركبتم هذين الدليلين ، وجدنا هذه المقدمة أقوى عند الفطرة الأولى فى العقل السليم الذى لم يتشوش بسبب اعتياد المحاولات والالاف بتكثير الشكوك والشبهات .

وكذلك فلان الذين بقوا على الفطرة الأولى ، يحكمون بصحة هذه المقدمات ، ولا يكادون يحكمون بصحة تلك المقدمات . فعلينا : أن هذه المقدمة أولى بالقبول من تلك المقدمات .

\*\*\*

قال الشيخ : « واذا كانت الأبعاد محدودة ، فالجهات محدودة فالعالم متناه ، فليس للعالم خارج خالى . واذا لم يكن خارج لم يكن له شئ من الخارج . فالبارئ تعالى والروحانيون من الملائكة وجودهم عال عن المكان ، وعن أن يكونوا فى داخل أو خارج »

المتقصر : من أجل أنه لما ثبت أن الأبعاد متناهية ، امتنع أن يحصل وراء تلك النهاية شئ من الجهات . واذا ثبت أنه سبحانه وتعالى

منه عن الحيز والجهة ، لأنه لو كان في الجهة لكان إما أن يكون داخل  
العالم أو خارجه . والأول باطل . والا لزم أن يكون حالا في هذه الأجسام  
أو محلا لها . وذلك محال . والثاني باطل . لأنه ثبت : أنه لا جهة خارج  
العالم . فامتنع حصول شيء في جهة خارج العالم . ولما بطل القسمان ،  
ثبت : أنه سبحانه ليس في شيء من الجهة .

---



## الفصل الرابع

في

# بيان أن الجهات لا تتحدّد إلا بالمحيط والمركز

وتقاريع هذا الباب

المقصود من هذا الفصل : بيان أن الجهات لا تتحدّد إلا بالمحيط والمركز .

ولقد جاء أول هذا الفصل من هذا الكتاب بعبارة مجمّدة . وأنا أرى أن الأولى أن أعبر عنها بالمبارات المنهوبة التي ذكرها في سائر كتبه . فأقول : الجهة شيء موجود ، بدليل أنه مقصد للمتحرّك أو متعلّق الإشارة الحسية . وكل ما كان كذلك فهو موجود . ثم نقول : وهي من الموجودات المحسوسة بدليل : أنها متعلّق الإشارة الحسية . ثم نقول أيضا : وهي حد غير منقسم . إذ لو انقسم لكان المتحرّك إذا وصل إلى نصف ذلك المنقسم ثم بقى متحرّكا ، فإن قلنا أنه يتحرّك بعد إلى الجهة ، فالجهة وراء المنقسم . وإن قلنا : أنه يتحرّك عن الجهة . فالجهة هي ذلك المنقسم ، وما وراءه خارج عن الجهة .

وهنا آخر الموضوع الذي غرنا فيه لفظ الكتاب . وبعد ذلك فانا نذكر لفظ الكتاب وتفسيره بفتح الألف :

\*\*\*

قال الشيخ « كل جهة فهي نهاية وغاية ويستحيل أن تذهب الجهة في غير النهاية . إذ لا بعد غير منته . وإذا لم يكن إليها إشارة

لما كان لها وجود . وإذا كان إليها إشارة فهي حد ، ليست وراء ذلك . ولو  
كان حد ما أبعثت إليه الجهة ، لم يحصل ، لم تكن الجهة موجودة  
لشيء .

التفسير المدعى : أن الجهة حد وطرف . لا يقبل القسمة .  
و « الشيخ » احتج على صحة هذه القضية من وجهين :  
الأول : أنه يستحيل أن تذهب الجهة إلى غير النهاية . لما ثبت أن  
القول بوجود بعد غير مقناه محال . بل لابد لكل بعد من طرف وحد وقد  
يكون ذلك الطرف هو الجهة في الحقيقة .

والثاني : أنا أثبتنا الجهة بطريقتين :

أحدهما : كونها متعلق بالإشارة الحسية . وكونها متعلق بالإشارة  
الحسية يقتضى كونها حدا لا ينقسم . لأن ما لا نهاية لامتداده ، فان  
الحس لا يتناوله . فكون الجهة متعلق بالإشارة الحسية ، يقتضى كونها  
في ذاتها طرفا لا ينقسم ، وحدا لا ينقسم . وهذا هو المراد من قوله :  
وإذا لم يكن إليها إشارة ، لما كان لها وجود .

وإذا كان إليها إشارة ، فهي حد ليست وراء ذلك .

والطريق الثاني من الطريقتين اللذين بهما حكنا بثبوت للجهة :  
أن الجهة تكون مقصد المتحرك . بمعنى : أن المتحرك . يطلب الوصول  
إليه والوصول فيه . ولو كانت الجهة غير متناهية ، لامتنع كونها كذلك ،  
لأن الوصول إلى غير المتناهي والانتهاى إليه محال . وهذا هو المراد من  
قوله : لو كان حد ما أبعثت إليه الجهة ، لو لم يحصل له حد ونهاية ،  
لم يكن الوصول إليه مطلوبا بالحركة ، فلم يكن مقصدا للمتحرك ، فلم تكن  
الجهة موجودة لشيء . وهذا هو تفسير هذه الألفاظ بقدر الإمكان .

\*\*\*

سأل الشيخ : « فاعلو والسفل وما أشبه ذلك محدودة  
الأطراف . ولا محالة أن حده بخلاء أو ملاء . وستعلم أنه لا خلاء فهو  
أذن ملاء . وما بعد الجهة قبل الجهة . فلو كانت الجهات تتحد بأجسام

كثيرة ، لكن السؤال باقيا فى اختلاف احوالها ، بل يجب أن تكون الجهات متحدة بجسم واحد ، ليكون غاية أبعد والقرب منه محبوسين . فان الاجسام التى تحتاج الى جهات متحدة ، تحتاج الى تقدم وجود هذا الجسم لها ، وإن تكون اختلاف جهاتها بالقرب منه والبعد عنه ليس فى جانب دون جانب منه . اذ لا تختلف جوانبه بالطبع ، فيجب إذن أن تكون حاله فى اثبات الجهة مركز او محيط . لكن المركز يحدد القرب ولا يحدد البعد ، لأن المركز الواحد يصلح مركزا لدوائر مختلفة الأبعاد ، فيجب أن يكون على سبيل المحيط . فان المحيط الواحد ، كما يحدد القرب منه ، كذلك يحدد البعد منه . وهو المركز الواحد المميز »

التفسير : لما ثبت بالدليل الذى ذكرناه : أن الجهات اطراف وجود غير قابلة للتقسمة ، نقول : هذه الحدود . اما أن تفرض فى الخلاء ، أو فى الملاء .

#### لا جائز أن تفرض فى الخلاء لوجهين :

أحدهما : أن القول بالخلاء باطل — على ما سيأتى —

والثانى : أن الخلاء بعد متشابه الماهية . وكل ما كان كذلك ، امتنع أن تفرض فيه هذه الحدود بالطبع .

فثبت : أن هذه الحدود اما تفرض فى الملاء . فنقول : ذلك اما أن يكون جسما واحدا ، او أجساما كثيرة . والثانى باطل . لأن تلك الأجسام اما أن تكون متباينة ، أو متداخلة . وينتج أن تكون متباينة ، لأن على هذا التقدير ، يكون كل واحد منها مختصا بجانب معين من الآخر ، على بعد معين من الآخر . فتكون تلك الجوانب والأحياز ، محسودة بخواص ، لأجلها استحققت حصول تلك الأجسام فيها ، فيكون تخصيص تلك الجهات بتلك الخواص ، متقنا على حصول تلك الأجسام فيها ، ومحدد الجهات لابد وأن يكون مقبها فى الوجود فى حصول تلك الجهات . واما أن كانت تلك الأجسام الكثيرة متداخلة ، كان المحيط كافيا فى ذلك

التحديد . وأما المحاط به فيقع حشوا في هذا الباب . فثبت : أن الجسم المحدد للجهات لابد أن يكون واحدا . ونقول : هذا الجسم الواحد إنما يوجب تحديد الجهات على سبيل أن يكون محيطا .

ثم نقول : اختلاف الجهات . إما أن يحصل لاختلاف أجزاء المحيط ، أو لا لهذا السبب . والأول باطل . لأننا سنقيم الدلالة بعد هذا على أن المحيط يجب أن يكون متشابه الطبيعة والماهية ، فيستحيل أن يكون أحد أجزائه مخالفا للآخر . ولما بطلت هذه الأقسام ، ولم يبق إلا أن هذا الجسم الواحد ، إنما أوجب تحديد هذه الجهات ، سبب أن المحيط كما يحدد القرب منه ، فكذلك يحدد البعد منه ، إلا أن غاية البعد عنه هو المركز ، ومركز كل كرة نقطة معينة .

واعلم : أن العيب في هذه الحجة ( هو ) كون التقسيم غير منحصر في النفي والاثبات . والضبط الذي ذكرناه ( هو ) أقصى ما يمكن ذكره . ومع ذلك فالتقسيم غير يتيقن .

وإذا عرفت هذا الأصل ، فاعلم : أنه ينفرع عليه مسائل :

#### المسألة الأولى

في

أن الحركة المستقيمة متمثلة على هذا الحد

قال الشيخ : « يجب أن يكون هذا الجسم غير مفارق لموضعه ، وإلا فيحتاج إلى جسم آخر ، تتحدد به الجهة التي يحتاج إليها ، إذا أعيد إلى موضعه بطبعه أو غير طبعه . فإذن لا يكون الجسم مبدا حركة مستقيمة ، لا بالقرس ولا بالطبيع »

التفسير : الدليل على أن الحركة المستقيمة متمثلة على هذا الجسم - الذي هو الجسم المحدد للجهات - هو : أن الحركة المستقيمة إنما تحصل ( إذا كان ) هناك حيز مقروك ، وحيز آخر مطلوب . وهذا المعنى إنما يحصل إذا كان كل واحد من الحيزين مختصا بخاصة ، لأجلها كان

كذلك . ولا يجوز أن يكون ذلك السبب هو هذا الجسم المارقي ، لأن تلك الخاصية لما بقيت بعد مفارقة هذا الجسم ، امتنع كونها معللة بهذا الجسم ، فوجب أن يكون السبب جسماً آخر ، فالجسم الذى فرضنا أنه هو المحدد للجهات ( يكون هو ) ليس يحدد للجهات . هذا خلف .  
ثبت : أن هذا الجسم لا يقبل الحركة المستقيمة ، لا بالفسر ولا بالطبع .

### المسألة الثانية

فى

بيان أحوال الأجسام المستقيمة  
الحركة . بالنسبة الى هذا الجسم

قال الشيخ : « والأجسام المستقيمة الحركة ، فإنها تحتاج الى جهات . وتكون جهاتها مختلفة بالإتيان اليه . فبها ما يأخذ نحوه ، فيكون متحركاً عن الوسط الى المحيط ، ومنها ما يأخذ بالبعد منه ، فيكون من نحو المحيط الى المركز »

التفسير : الأجسام المستقيمة الحركة قسمان : منها ما يتوجه من المركز الى المحيط — وهى الأجسام الخفيفة الصاعدة — ومنها ما يتوجه من المحيط الى المركز . وهى الأجسام الثقيلة الهابطة .

### المسألة الثالثة

فى

بيان أن هذا المحدد يجب أن يكون بسيطاً

قال الشيخ : « ولا يجوز أن يكون هذا الجسم مؤلفاً من أجسام أقدم منه ، فإنها حينئذ تكون قابلة للحركة المستقيمة . وحينئذ تكون محتاجة الى جهات محصلة ، فتكون الجهات موجودة دون وجود هذا الجسم

## وقبل تركيبه . هذا خلف «

التفسير : لو كان هذا الجسم مركبا من أجسام مختلفة الطبائع . لكان حال تركيبه عن تلك البسائط يكون كل واحد منها متحركا . على الاستقامة ، ولكان حال انحلال تلك الأجزاء ، وتفرقها يكون كل واحد منها متحركا على الاستقامة . لكننا بينا في المسألة الأولى : أن الحركة المستقيمة متممة عليها .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : أن تلك الأجزاء ، وإن كان كل واحد منها مخالفا للآخر ، في ماهيته وحقيقته ، إلا أن كل واحد منها يقتضى لذاته أن يكون متصلا بالآخر ، اتصالا لا يقبل الافتراق . وعلى هذا التقدير لا يلزم من تركيبها صحة الحركة المستقيمة عليها ؟

وعندي : أن الأولى أن يقال (١) في هذا الباب على وجه آخر (٢) : لو كان جرم الفلك مركبا ، لانتهى تحليل ذلك التركيب إلى أجزاء ، يكون كل واحد منها في نفسه بسيطا . ولو كان كذلك ، لكان شكل كل واحد من تلك الأجزاء كرة . ولو كان كذلك ، لكان عند اجتماعها يحصل الخلاء . لكن الخلاء محال ، فكان القول بتركيب الفلك محالا .

فإن قالوا : فهذا السؤال وارد أيضا على القول بأن الفلك ( كان ) بسيطا . لأن الأجزاء المفترضة فيه ، يكون كل واحد منها بسيطا . فوجب أن يكون شكل كل واحد منها هو الكرة . وحينئذ يعود المحذور المذكور . نقول : هذا غير وارد علينا . لأن الفلك كان بسيطا واحدا في ذاته ، إنما هو عند الحس . بناء على القول بأن الجسم غير مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ تقتضى طباع ذلك الجسم الواحد ، أن يكون شكله هو الكرة . ثم بعد حصول شكل الكرة في ذلك المجموع ، فإنه تترض فيه الأجزاء لكن حصول الشكل الكروي لذلك المجموع ، يمنع من حصوله لكل واحد من تلك الأجزاء المفترضة بعد ذلك . فهذا له

(١) يقول : ص

(٢) آخر وهو أن يقال : لو كان ... الخ : ص

عائق ومانع ، ويسبب أن حصول الجزء متأخرا على حصول الكل بالرتبة .  
وهذا بخلاف ما اذا كان الفلك مركبا من اجسام مخلفة الطباع ،  
لان على هذا التقدير يكون حصول الجزء متقدما على حصول الكل بالرتبة ،  
فلا يمكن تقرير الوجه المذكور فيه . فظهر الفرق البابين

واعلم : أن هذا الفرق مبنى على أن الجسم البسيط شئ واحد فى  
نفسه . وأن التفريق لحدوث للاثينية . لا أنه عبارة عن تيميد المتجاورين .  
وسنبين فى أمثلة الجزء الذى لا يتجزأ : أن هذا القول باطل . فكان  
هذا الفرق المبنى عليه أيضا باطلا .

واعلم : أن ظاهر الكلام ( عند ) المنجمين (٣) يدل على أن الفلك مركب  
من اجزاء مختلفة الطباع . وذلك لأن عندهم طباع البروج مختلفة . بدليل  
( أن ) أثر الكواكب فى بعضها ، بخلاف أثره فى الآخر ، واختلاف اللوازم  
يدل على اختلاف الملزومات .

ولفائل أن يجيب عنه فيقول : لا يبعد وجود كواكب صغيرة غير  
محسوسة ، تكون مركززة فى فلك البروج ، وتختلف آثار هذه الكواكب  
المحسوسة بسبب انضمامها الى تلك الكواكب الصغيرة . وهذا محتمل .

\*\*\*

والنرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

اما قوله : ولا يجوز أن يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام أقدم منه .  
فهذه هى الدعوى .

واما قوله : فانها حينئذ تكون قابلة للحركة المستقيمة . فهذا هو  
الدليل الذى ذكرناه . وهو أنها لو كانت مركبة ، لكانت قابلة للحركة  
المستقيمة . ثم ههنا بحث . وهو أن قوله : ولا يجوز أن يكون هذا الجسم  
مؤلفا من اجسام أقدم منه . ان كان المراد من هذا التقدم : التقدم الزمانى ،

(٣) انظر فى علم النجوم ما كتبه الامام فخر الدين الرازى فى كتابه  
النبوات وما يتعلق بها وهو من كتب كتابه الكبير المسسمى بالمطالب العالمة  
من العلم الالهى . ولنا كتاب يسمى بعلم السحر بين المسلمين وأهل  
الكتاب ، فى مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة .

فالحركة المستقيمة لازمة . لأن التقدم الزمانى انما يحصل لو كانت تلك  
الأجزاء غير مركبة . ثم انها تركيبت على الشكل الفلكى . ولو كان الأمر  
كذلك ، لكان القول بالحركة المستقيمة لازما ، لا محالة . اما اذا كان  
المراد بهذا التقدم هو التقدم بالطبع والرتبة ، وهو ان تلك الأجزاء  
مختلفة فى الماهية ، الا انها لماهياتها تقتضى أن يكون البعض ملتصقا  
بالبعض ، على الوجه الذى يحصل من مجموعها شكل الفلك . فعلى هذا  
التقدير لا يكون القول بالحركة المستقيمة لازما — على ما قرئناه —

وأما قوله بعد هذا : « فتكون حينئذ محتاجة الى جهات تكون  
محصلة ، فتكون الجهات موجودة دون وجود هذا الجسم وقبل تركيبه »  
هذا خلف .

واعلم : أن هذا مكرر . لأن المقصود : بيان انه لو جازت الحركة  
المستقيمة عليها ، لكانت الجهات متحدة ، لا بهذا الجسم ، بل بجسم آخر .  
وهذا عين ما ذكره فى المسألة الأولى ، فيكون ذكره تكريرا من غير  
فائدة .



## الفصل الخامس

فى

# أَحْكَامُ الْأَجْسَامِ الْبَسِيطَةِ وَالْمُرَكَّبَةِ

قال الشيخ : « واعلم : أن كل جسم إما بسيط — أى غير مركب من أجسام مختلفة الطباع — وإما مركب منها . والأجسام البسيطة قبل الأجسام المركبة »

التفسير : المتصور من عقد هذا الفصل : شرح خواص الأجسام البسيطة . وقيل الخوض فيها ، فإنه يجب تفسير الجسم البسيط . فنقول : الجسم إما أن تكون حقيقته أنها تتولد من اجتماع أجسام ، يكون كل واحد منها مخالفا للآخر فى صفته وطبيعته ، وإما أن لا يكون كذلك . فالأول هو المركب ، والثانى هو البسيط .

وإذا عرفت هذا ، فلنشرع الآن فى ذكر خواص الأجسام البسيطة :

## المسألة الأولى

فى

بيان أن لكل جسم بسيط حيزا طبيعيا

قال الشيخ : « كل جسم بسيط ، فإنه لو ترك وطباعه غير مقسور ، لاختص بحيز . فإما أن يكون عن طبيعه أو عن غير طبيعه . لكننا قلنا : ليس عن غيره ، فهو عن طبيعه »

التفسير : كل جسم بسيط . فإنا إذا فرضناه خاليا عن كل ما يصح كونه خاليا عنه ، فإنه لابد له من حيز معين ، وجهة معينة ، ولابد له من سبب . وذلك السبب إما طبيعته المخصوصة ، أو غيرها ،

والثاني باطل . لانا فى هذا الفرض قد ازلنا كل الموارض الفارقة . فبقى  
ان يكون السبب هو الاول .

ولقاتل ان يقول : كما ان ذلك الجسم ، اختص بالحصول فى ذلك  
الحيز المعين ، فكذلك اختص بالطبيعة التى توجب حصوله فى ذلك الحيز ،  
فان وجب تعليل الحصول فى الحيز المعين بالطبيعة ، وجب تعليل  
الاختصاص بتلك الطبيعة ، بطبيعة أخرى . ولزم التسلسل .

فان قلتم : الأحوال السابقة على حصول هذه الطبيعة ، هى التى  
أعدت هذه المادة لقبول هذه الطبيعة بعينها ، فلم لا يجوز أيضا أن يقال :  
الأحوال السابقة على حصول هذا الجسم فى هذا الحيز ، هى التى أعدت  
هذا الجسم لأن يحصل فى هذا الحيز المعين ؟ وأيضا : فالقطرة المعينة من  
الماء ، مختصة بحيز معين من أجزاء كلية الماء . وما ذلك الا لأن الأحوال  
السابقة ، أعدت تلك القطرة للحصول فى ذلك الموضع المعين من أجزاء  
كلية حيز الماء ، فلم لا يجوز مثله فى كلية الماء أن يكون كذلك ؟

والذى يحقق ذلك ههنا : ان جماعة من الحكماء . قالوا : ان الفلك  
كما استدار على ما فى جوفه ، عرض لما قرب منه ان صار حاراً بسبب  
قوة حركة الفلك ، وعرض لما بعد منه ، ان صار بارداً . وعلى هذا  
التقدير . فاختلاف طبائع هذه الأجرام ، بفعل باختلاف أمكنتها . وعند  
« الشيخ » اختلاف أمكنتها بفعل باختلاف طبائعها ، فلما لم يطل بالدليل  
قول هؤلاء ، لم يصح الذى ذكره « الشيخ »

\*\*\*

### قال الشيخ : « وكذلك فى كفيته وشكله وكنيته »

التفسير : انه لما بين بالدليل الذى ذكره : ان كل جسم فلابد له  
من حيز طبيعى ، بين ان ذلك الدليل بعينه يوجب ان يكون لكل جسم مقدارا  
طبيعيا ، وشكلا طبيعيا ، وكيفية طبيعية . الا انا نقول : السؤال على الكل :  
ما ذكرناه .

قال الشيخ : « وقد يعتبر في الكيف والشكل والكم .  
أما في الكيف فكالماء يسخن ، وأما في الكم فكالماء يتخلل ، وأما في  
الشكل فكالماء يكعب . وقد يفعل مثل ذلك في الوضع ، كالفصن يجر الى  
غير موضعه »

التفسير : لما بين أنه لا بد لكل جسم من أين طبيعي ، وكيف  
طبيعي ، وشكل طبيعي ، ووضع طبيعي ، بين أن هذه الأحوال ، قد  
تغير بالقسر ، وذكر أمثلتها . وهو كلام ظاهر .

### المسألة الثانية

في

بيان أن الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة

قال الشيخ : « كل شكل تقتضيه طبيعة بسيطة ، فأجزؤه  
متشاكلة . ولا شيء مما ليس بكرة ، أجزاءه متشاكلة . فكل شكل طبيعي  
لجسم بسيط : كرة »

التفسير : لما بين فيها مضي : أن كل جسم بسيط ، فلا بد له  
من شكل طبيعي ، بين ههنا : أن ذلك الشكل الطبيعي هو الكرة .  
وتقريره : أن كل شكل طبيعي تقتضيه طبيعة بسيطة ، فأجزؤه متشاكلة .  
ولا شيء مما ليس بكرة ، أجزاءه متشاكلة . ينتج من الضرب الأول من  
الشكل الثاني : أنه لا شيء من الشكل الذي تقتضيه طبيعة بسيطة ليس  
بكرة . وسلب السلب إيجاب . فيلزم أن كل شكل طبيعي لجسم بسيط  
هو كرة .

ولفائل أن يقول : قولكم : أن كل شكل تقتضيه طبيعة بسيطة ،  
فأجزؤه متشاكلة ، متقوض بصور كثيرة :

(٤) فيلزم فيلزم فكل شكل ... الخ : ص

**الصورة الأولى :** أن الشكل الكروي يقتضى الطبيعة البسيطة . ثم  
أن الكرة الجونة لها مقعر ومحدب . ومقعرها يخالف محدبها فى أمور :  
أحدها : المساحة . فإن المساحة محدب كل كرة ، أعظم من مساحة  
مقعرها .

**والثانى :** أن محدب كل كرة موصوف بالتحدب ، ومقعرها موصوف  
بالتقعر . وذلك أمران مختلفان متضادان .

**والثالث :** أن كل فلك فانه يماس بمقعره شيئاً ، وبمحدبه شيئاً  
آخر ، على سبيل الوجوب .

وهذه أحوال مختلفة الصور .

**والصورة الثانية :** أن كل فلك فهو جرم بسيط واحد . ثم أن جرم  
الكواكب مركز فى بعض جوانب ذلك الفلك دون البعض . فطبيعة ذلك  
المركز واحدة ، وقد اختلفت الآثار .

**والصورة الثالثة :** إذا انفصل الفلك الخارج ( عن ) المركز ، عن  
كلية كل فلك . بقى متمم : أحدهما : من داخل ، والآخر : من خارج .  
وكل متمم ، فانه يكون متمم اللخن . لا محالة . فههنا الطبيعة واحدة ،  
وقد اختلفت الآثار .

**والصورة الرابعة :** المادة التى يتولد منها بدن الحيوان . إما أن  
تكون بسيطة أو مركبة . فإن كانت بسيطة فالقوة المحصورة الحالة فيها ،  
يجب أن تفيد أثراً متشابهها ( وإذا أنادت ) وجب أن يكون شكل الحيوان  
هو الكرة . هذا خلف . فإن كانت المادة مركبة ، والمركب مركب عن  
البسائط ، وكل واحد من تلك البسائط يجب أن يكون كرة . فيلزم أن  
يكون الحيوان كرات ، مضمومة بعضها الى بعض ، هذا خلف .

**والصورة الخامسة :** أن كل واحد من الأجزاء المفترضة فى كلية جرم  
الفلك : بسيط ، فيلزم أن يكون شكل كل واحد منها شكل الكرة . وذلك  
يمنع كون الفلك كرة . وعذرهم : أن الجزء انما يحصل بعد حصول الكل ،  
وكونه كذلك يمنع من كون الفلك كرة : ضعيف . لأنه بناء على أن الجسم  
البسيط شئ واحد فى نفسه . فإن التفريق أحداث لتلك الأجزاء . وهذا

عندنا باطل . لأن (٢) التبريق عبارة عن تبعيد المتجاورين . وحينئذ يكون وجود الجزء متقدما على وجود الكل .

**السؤال الثاني :** نقول : لو كان شكل البسيط هو الكرة ، لوجب أن يكون شكل المركب أيضا هو الكرة . لأن المركب لا معنى له الا البسائط المتجمعة . فان كانت طبيعة كل واحد منها موجبة لهذا الشكل ، لم يكن شيء منها مانعا للآخر عن هذا التأثير ، ان لم يكن معينا له عليه . وحينئذ يلزم الكلام المذكور .

**فان قالوا :** السبب في كون هذه المركبات خالية عن هذا الشكل إليابيس محيط الشكل ، فاذا انفصل عن الكرة إليابسة قطعة ، بقيت تلك القطعة بعد انفصالها في ذلك الشكل . وشكل قطعه الكرة ، لا يكون كرة . فلهذا السبب بقيت هذه المركبات عارية عن هذا الشكل .

**فنقول :** فعلى ما ذكرتم : طبيعة تلك القطعة من الأرض ، موجبة لليبس وموجبة للشكل الكروي . وذلك التيسر عائق عن هذا الشكل ، فيلزم كون الطبيعة الواحدة ، موجبة لأثرين متضادين متغايرين دفعة واحدة . وذلك محال .

### المسألة الثالثة

في

**بيان أن العالم واحد**

**قال الشيخ :** « بسائط العالم يحتوي بعضها على بعض ، متباينة الى حصول كرة واحدة »

**الفسر :**

**الحجة الأولى :** انه لما ثبت أن البسائط كرات ، وجب أن يكون بعضها محيطا ببعض على وجه يحصل من مجموعها كرة واحدة ، لأنها لو كانت متباينة ، لزم وقوع الخلاء . وذلك محال .

**ولقائل أن يقول :** لا نسلم أن الخلاء محال . ثم ان سلمناه ، فلم

(٢) بل : ص

لا يجوز أن يقال : أن هذه الافلاك التسعة ، مع ما فيها من العناصر ، تكون مركوزة في ثخن فلك آخر ، كما تكون كرة التدوير ، مركوزة في ثخن الفلك الحامل ، ويكون ذلك في ثخن ذلك الفلك ألف ألف من الكرات . كل واحد منها مثل هذا الفلك نسيبه بالفلك الأعظم ؟ أو (٢) نقول : لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك الكبير أيضا مركوزا في ثخن فلك آخر ؟ وعند هذا يظهر أن الحق ليس إلا قوله سبحانه : « وما يعلم جنود ربك إلا هو (٤) »

\*\*\*

قال الشيخ : « الجزء من الجسم الطبيعي مكانه بالعدد غير مكان الجزء الآخر . ولكن بحيث إذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة ، لكل ما استحال أن تكون حركتها إلا إلى جهة واحدة ومكانها إلا مكانا واحدا مشتركا ، يكون أمكنة كل واحد منها ، كالجزء من ذلك المكان ، فيجب إذن أن لا يكون لبعضها مكان ولبعضها مكان ، ليس من شأن جملة المكانين أن يصيرا مكانا للجملة ، فإذن المكان العام واحد ، فإذن لا مركز لتقلين في عالمين ، فإذن أجزاء العالم الكلي في أحياء مترادفة . فجملة العالم : واحد ، متناه »

التفسير : هذه هي الحجة الثانية على أن العالم واحد . وتقريره : أن الأجسام البسيطة متساوية في الطبيعة والماهية ، والمتساويات في الطبيعة والماهية يجب أن تكون بجمعة اجتماعا يحصل من مجموعها كرة واحدة . إذ لو لم يكن كذلك ، لكانت متباينة بالطبع ، فحينئذ يلزم أن تكون الأشياء المتساوية في تمام الماهية والطبيعة ، مختلفة في الآثار واللوازم وذلك محال .

وإذا ثبت هذا ، ظهر أنه لو حصل أرضان في عالمين ، لكان حصولهما في فينك العالمين ، إما أن يكون بالطبع ، أو بالتقسر . والأول

محال . لما ثبت أن الأشياء المتساوية في تمام الماهية ، يمتنع أن تكون متباينة بالطبع . والثاني محال . والا لزم أن يكون ذلك القسر دائماً . وأنه محال .

فثبت : أنه يمتنع حصول أرضين في عالمين ، وحصول ثلثين .  
فثبت : أن العالم واحد .

**ولقاتل أن يقول :** الستم تقولون : أن الصورة الأرضية أبر مغاير للبرد واليبس والكثافة ، وأنه معنى حال في المادة يوجب هذه الأحوال الثلاثة ، لولا العائق ؟ **وأبضا :** فذهبكم ومذهب كل عاقل : أن الأشياء المختلفة في تمام الماهية ، لا يمتنع اشتراكها في اللوازم ، وإذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز وجود أرضين في عالمين بحيث تكون الصورة المتومة لكل واحدة منهما مخالفة بالماهية للصورة المقومة للآخرى ، وإن كانتا مشتركتين في البرد واليبس والكثافة ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم من كون احدي الأرضين في هذا العالم ، وكون الأرض الثابتة في العالم الآخر بالطبع ، اختلاف التماثلات في اللوازم ؟

ثم نقول : لم لا يجوز أن يكون حصول كل واحدة من الأرضين في عالم آخر بالقسر ؟ وقوله : « **القسر لا يدوم** » باطل . كما أن الأملك الثمينة متحركة بطباعها من المغرب الى المشرق . ثم إن الفلك الأعظم يحركها على سبيل القسر من المشرق الى المغرب .

\*\*\*

فهذا تمام الكلام في هذا الباب ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب .

أما قوله : « **الجزء من الجسم الطبيعي (هـ) مكانه بالعدد** » غير مكان الجزء الآخر ، ولكن بحيث إذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة ، لكل ما استحال أن تكون حركتها الا الى جهة واحدة ، ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا ، تكون أمكنة كل واحد منها ، كالجزء من ذلك المكان »

فاعلم : أن المراد منه : أنه لما كانت الأرض جسبا مخصصا ، له

---

(هـ) الجسم البسيط : ع

طبيعية مخصوصة . فهذه القطعة من الأرض ، وتلك القطعة الأخرى —  
وإن كان مكان كل واحد منهما مغايرا لمكان الآخر — إلا أنه يجب أن  
تكون تلك الأجزاء المجتمعة اجتماعا ، تكون مكان كل واحد من تلك الأجزاء  
أجزاء لمكان الكل . إذ لو لم تكن كذلك ، لكانت الأشياء المتساوية فى تمام  
الماهية ، مختلفة فى اللوازم . وهى الأمكنة المتباينة ، والأحياز المختلفة .

واعلم : أن قوله « ولكن بحيث إذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة  
بسيطة ، لكل ما استحال أن تكون حركتها ، إلا الى جهة واحدة ، ومكانها  
إلا مكانا واحدا مشتركا ، تكون أمكنة كل واحد منها (٦) كاجزاء من  
ذلك المكان »

فاعلم : أن حركة هذا الكلام قضية واحدة متصلة . ومقدها : هو  
قوله « إذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة » وتاليها : قوله  
« تكون أمكنة كل واحد منها كالأجزاء من ذلك المكان » وحاصله يرجع الى  
ما ذكرنا من أن مكان الجزء يجب أن يكون جزء مكان الكل . أما بقوله  
« لكل ما استحال أن تكون حركتها إلا الى جهة واحدة ، ومكانها إلا مكانا  
واحدا مشتركا » فهذا حشر وقع بين مقدم المتصلة وتاليها . والفرض  
منه : ذكر مثال لكون الطبيعة واحدة . وهو كل أشياء يستحيل أن تكون  
حركتها إلا الى جهة واحدة ومكانها إلا مكانا واحدا . وأما قوله « فيجب  
أذن أن لا يكون لبعضها مكان ولبعضها مكان ليس من شأن جملة المكانين  
أن يصيرا مكانا للجملة » فاعلم : أن هذا هو الكلام الأول . إلا أن قوله :  
يجب لا تكون تلك الأمكنة بحيث لا يحصل من مجموعها مكان الجملة ( هو )  
سلب للسلب . وسلب السلب : اثبات . فيكون معناه : أن أمكنة تلك  
الأجزاء يجب أن تكون بحيث يحصل من مجموعها مكان الكل ، فيكون  
هذا الكلام عين ما تقدم .

---

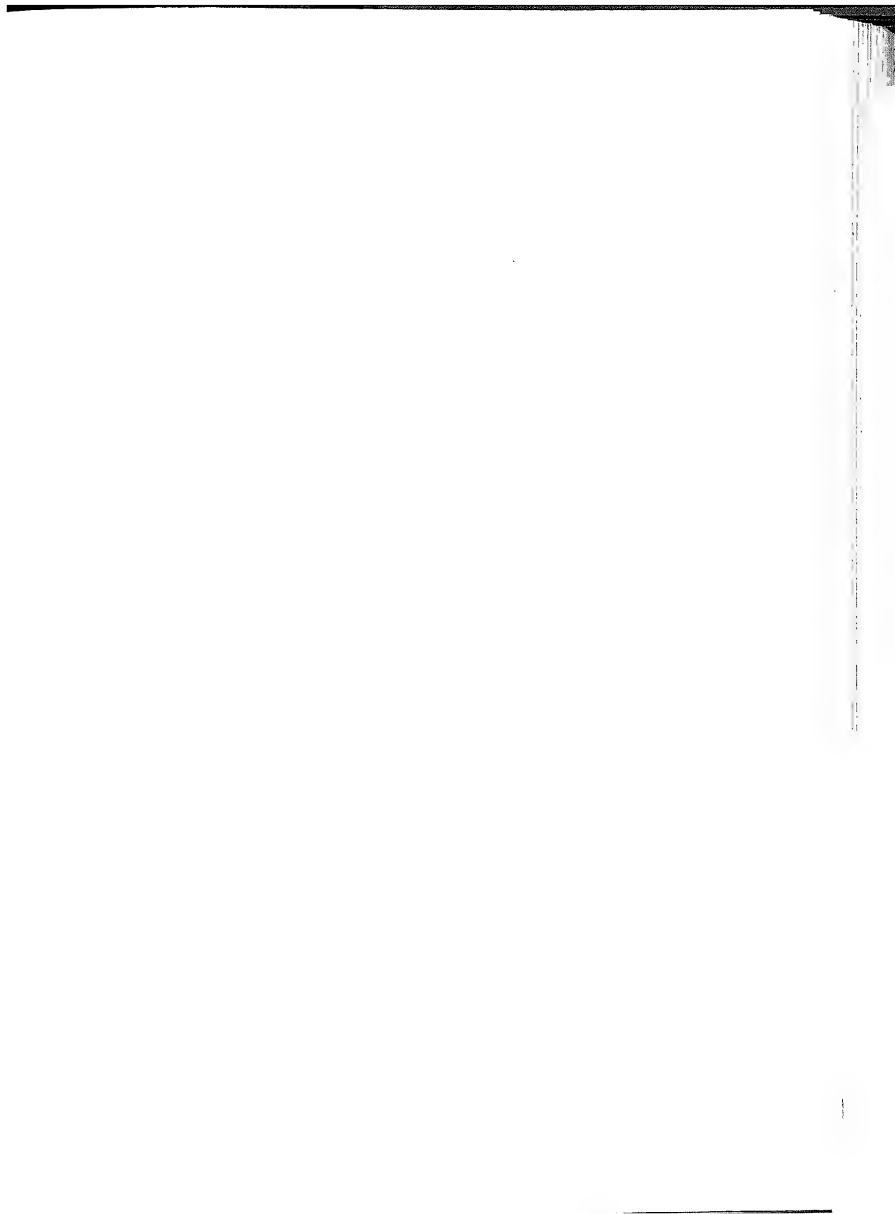
(٦) كل واحد منها كالأجزاء من ذلك المكان : ع



والمعجب من « الشيخ » في كثرة اقتدائه على التكرير في مثل هذا الكتاب الصغير .

وأما بيان أنه يمتنع حصول أرضين في عالين على سبيل القسر ، فلم يتعرض له . وكأنه كرر الكلام في أحد القسمين ، واهمل القسم الآخر . وهذا عجيب . وأما قوله « فاذن لا مركزين لثقلين في عالين » فهذا هو التصريح بالمطلوب . وهو ظاهر .

---



## المفصل السادس

فى

# نفى الخلاء ونفى الملاء

قال الشيخ : « وليس خارجا عنه خلاء ولا ملاء . فانه لو كان الملاء (١) موجودا ، لكان ايضا متناهيا . ولو كان الخلاء موجودا ، لكان فيه أبعاد فى كل جهة . وكان يحتل الفصل فى جهات كالجسم ، فحينئذ إما أن تكون أبعاد الجسم تداخل أبعاده ، وإما أن لا تكون . فان لم تداخلها كان مائعا . وكان ملاء . هذا خلف . وإن داخلها دخل بعد فى بعد ، فحصل من اجتماع بعدين متساويين ، بعد مثل أحدهما . هذا خلف »

التفسير : انه ليس خارج العالم ملاء ، ولا خلاء . أما نفى الملاء ، فقد احتج عليه بأن ذلك الملاء لو كان موجودا ، لكان متناهيا . بناء على ما سبق ذكره من الدلالة على تنهاى الأبعاد .

ولغاثل أن يقول : ان تلك الدلالة دلت على تنهاى الأبعاد ، سواء كانت تلك الأبعاد فى الملاء أو فى الخلاء . فان اكتفيت فى نفى الملاء خارج العالم بتلك الدلالة ، فاكنت أيضا فى نفى الخلاء خارج العالم بتلك الدلالة أيضا . فان ذلك الدليل قائم بعينه فى الصورتين .

وللمصنف أن يقول : انى أعول فى نفى الملاء خارج العالم على ذلك الدليل ، وأعول فى نفى الخلاء مع ذلك الدليل على دلائل أخرى . وأما نفى الخلاء خارج العالم ، فاعلم : أن الدليل المذكور فيه لا يختص بنفى الخلاء خارج العالم ، بل هو يدل على نفى الخلاء مطلقا .

وتقريره : انه لو حصل الخلاء ، لكان ذلك الخلاء موجودا ، له مقدار

---

(١) الخلاء : ع

وأبعاد ممتدة في جميع الجهات . وهذا محال ، فالقول بحصول الخلاء خارج العالم محال .

**أما المقدمة الأولى** وهي قولنا : أنه لو حصل الخلاء ، لكان موجودا له مقدار وامتداد في الجهات ، فيدل على صحتها وجوه :

**الأول :** أنا نعلم بالبديهية : أن الخلاء الذي يكون بمقدار ذراع ، نصف الخلاء الذي يكون بمقدار ذراعين ، وثلاث ما يكون بمقدار ثلاثة أذرع . وكل ما له نصف وثلاث وربيع ، يكون مسموحا بمقدار ( وكل ما كان مسموحا بمقدار ) فإنه لا يكون نفيا محضا وعديا صرفا . فإن من المعلوم بالبديهية : أن العدم المحض لا يكون له نصف وثلاث وربيع ، ولا يكون موصوفا بالأقل والأكثر والزائد والناتص والمساحة والتقدير .

**والثاني :** أن الخلاء يمكن الإشارة الحسية إليه . فقال : الخلاء من ههنا إلى هناك ، طوله كذا وكذا . وكل ما كان متعلق الإشارة الحسية إليه ، امتنع أن يكون عدما محضا ، ونفيا صرفا . وأيضا : فقولنا : من ههنا إلى هناك ، إشارة إلى المقدار والطول . وهذا حكم عليه بكونه موجودا له مقدار وامتداد .

**والثالث :** أن الخلاء قد يحكم عليه بأنه حصل الجسم فيه . ثم يقال : خرج الجسم عنه وانتقل إلى خلاء آخر . والخلاء المحكوم عليه بكونه مقرا للجسم وبيان الجسم قد حصل فيه تارة ، وانتقل عنه إلى خلاء آخر . ذلك لا يعقل في العدم المحض والنفي الصرف . فإن حصول الجسم في العدم المحض ، وانتقاله من عدم إلى عدم آخر ، غير معقول .

**والرابع :** هو أنا إذا قلنا : الخلاء ( هو ) الذي من ههنا إلى هناك فنقولنا ههنا وهناك ، إشارة إلى فصل مشترك بينه وبين الخلاء الذي يكون خارجا عنه . كما إذا قلنا : هذا السطح من ههنا إلى هناك . فإن قولنا ههنا وهناك ، إشارة إلى فصل مشترك بين هذا السطح وبين السطح الخارج عنه ، المتصل به . فكما أن إيقاع الفصل المشترك في السطح يدل قطعا على كون ذلك السطح أمرا موجودا ، فكذلك إيقاع الفصل

المشترك في الخلاء ، وجب أن يدل قطعا على كون الخلاء موجودا ، له مقدار وامتداد في الجهات .

فثبت بهذه الوجوه الجلية القوية : أنه لو حصل الخلاء خاسرج العالم ، لكان ذلك الخلاء موجودا ، له قدر وامتداد في الجهات .

وإذا عرفت هذا ، فنقول : قوله : لو كان الخلاء موجودا ، لكان فيه أبعاد في كل جهة ( هو ) إشارة الى ما ذكرناه وقررناه بهذه الدلائل . وقوله : وكان يحتل النصل في جهات ( هو ) إشارة الى ما ذكرناه وقررناه في الوجه الرابع .

وأما المقدمة الثانية وهي قولنا : الخلاء لا يمكن أن يكون موجودا ، له قدر وامتداد في الجهات . فالمدعى يدل عليه : أنه لو حصل هذا الخلاء ، لكان أما أن يمتنع أن يدخل فيه الجسم أو يمكن . والقسمان باطلان ، فبطل القول بوجوده . وأما قلنا : أن القول بامتناع دخول الجسم فيه محال ، لأنه لو كان كذلك ، لكان ذلك الخلاء مانعا من نفوذ الجسم فيه . والمقدار الذي يمنع من نفوذ جسم آخر فيه ، يكون ملاء . فيلزم أن يكون الخلاء ملاء . هذا خلف .

وأما قلنا أن القول بامتناع دخول الجسم فيه محال . لأنه لو كان كذلك ، لكان ذلك الخلاء مانعا من نفوذ الجسم فيه . والمقدار الذي يمنع من نفوذ جسم آخر فيه ، يكون ملاء . فيلزم أن يكون الخلاء ملاء . هذا خلف . وأما قلنا : أن القول بإمكان دخول الجسم فيه محال أيضا . لأن بتقدير حصول هذا التخول ، لكان أما أن يكون البعدان باقيين ، أو يكونا معدومين . أو يكون بعد المتين باقيا ، أولا ( ٢ ) يكون بعد المتين باقيا . والقسم الأول باطل . لأن بتقدير نفوذ بعد الجسم في بعد الخلاء ، يحصل من اجتماع بعدين متساويين ، بعد مثل أحدهما . وذلك محال . والقسم الثاني باطل أيضا . لأنه يقتضى أن يكون المتين المعدوم حاصلا في مكان

---

( ٢ ) باقيا ولا يكون : ص

معدوم . والقسم الثالث محال ، لأنه يقتضى أن يكون المتكهن الموجود  
حاصلا فى مكان معدوم . والقسم الرابع محال أيضا . لأنه يقتضى أن  
يكون المتكهن المعدوم حاصلا فى مكان موجود . وهو محال .

ولما ثبت بالدليل : أن بتقدير نفوذ بعد الجسم فى بعد الخلاء ، لابد  
وأن يكون الخلاء فى أحد هذه الأقسام الأربعة ، وثبت أنها بأسرها باطلة  
فسادة ، ثبت أن القول بنفوذ بعد الجسم فى بعد الخلاء محال .

واعلم : أن « الشيخ » أبطل القسم الأول ، واهمل ذكر الأقسام  
الثلاثة الأخيرة ، لظهور فسادها .

ولقائل أن يقول : أتعنى أن القول بنفوذ بعد فى بعد محال فى بديهية  
المعتل ، أو تسلم أنه لابد فى بيان امتناعه من الدليل ؟ فان ادعيت أنه  
معلوم الامتناع فى بديهية المعتل ، فاكثف بهذه الدعوى ، واترك الاستدلال .  
وأيضا : فالقائلون بالبعد يدعون البديهية فى صحة ذلك . فانهم يقولون  
بالبعدية . فعلم بالبديهية : أن بين طرفى الطاس بعدا مخصوصا ومقدارا  
معينا ، فانه هو الذى ينفذ جرم الماء فيه . فاذا خرج الماء من الطاس ،  
وانتقل الهواء إليه ، فانه ينفذ بعد الهواء فى ذلك البعد الممتد بين طرفى  
الطاس . فهؤلاء يدعون البديهية فى صحة ذلك . وليس ادعاؤكم أن امتناعه  
معلوم فى بديهية المعتل بأولى من ادعائهم أن معلوم الصحة فى بديهية  
المعتل .

وأما ان ادعيتم الاستدلال ، فنقول : بما ذكرتموه لا يصلح دليلا على  
ذلك . فان المعتول من نفوذ أحد البعدين فى الآخر : هو أنه لا يبقى واحد  
منهما مبينا عن الآخر ، ولا يكون مجموعهما أزيد مقدارا من الواحد ، والا  
لم تكن كلية أحدهما نافذة فى كلية الآخر . فان كان المراد من نفوذ بعد فى  
بعد ، ليس الا هذا . وهو أن لا يكون مقدار المجموع زائدا على مقدار  
الواحد . ثم انكم ان ادعيتم أن ذلك باطل ، كان ذلك إعادة للدعوى من  
غير دليل .

والحاصل : أن نفوذ البعد فى البعد ، يقتضى زيادة العدد ، ولكنه

لا يقتضى زيادة المقدار ، والا لما كان النفوذ حاصلًا . فان ادعيتم أن عند نفوذ البعد فى البعد لابد وأن تحصل زيادة العدد . فهذا مسلم . ولكن لا يضرنا . وان ادعيتم أنه لابد وأن تحصل زيادة المقدار فهو باطل . لأن معنى النفوذ هو أن لا يبقى شيء من أحدهما مباينًا لشيء من الآخر . وعند هذا الفرض ينتج حصول الزيادة فى المقدار .

فثبت : أن هذه الحجة ضعيفة . ولنا عليه أسئلة أخرى ذكرناها فى الكتاب الكبير (٣) .



**قال الشيخ :** «والأجسام المحسوسة ينتج عليها التداخل من حيث لا يصح أن يتوهم عليها التداخل . وهى الأبعاد ، فلها لأجل أنها أبعاد تمانع عن التداخل لا لأنها بيض أو حارة أو غير ذلك . فالأبعاد لذاتها لا تتداخل »

المفسر : هذه هى الحجة الثانية على امتناع تداخل الأبعاد . وتقريرها : أن بديهية العقل جاكبة بأن هذه الأجسام الكثيفة متمانعة عن التداخل . ثم قال «الشيخ» : علة هذا الامتناع هى أنها أبعاد ، لا أنها بيض أو حارة أو غير ذلك . وهذا الكلام فى غاية الرخاوة . فان حاصل هذا الكلام : أن الموجب لهذا الامتناع نفس البديهية ، لا أمر مغاير للبديهية . وهذا ادعاء نفس محل النزاع . فان الخصم يقول : يذهبى أن المانع منه أمر سوى نفس البديهية . وتام تقرير هذا السؤال : هو أن العلم بأن المانع هو نفس البديهية لا غير ، إما أن يكون علما بديهيًا أو استدلاليا . فان كان بديهيًا كان العلم بامتناع نفوذ بعد فى بعد يكون بديهيًا . وكان هذا ادعاء البديهية فى عين محل النزاع . وإن كان استدلاليا ، فلا بد فيه من الدليل . وهو لم يذكر شيئًا البتة .

---

(٣) فى هامش المخطوطة : فى المطالب العالية .

وأيضاً : فلقائل أن يقول : أنا نرى الجسم كل ما كان أشد كثافة ، كان النفوذ فيه أسهل . والخلاء هو المقدار العارى عن جميع جهات الكثافة الكلية ، فلم لا يجوز أن يقال : المانع من هذا النفوذ هو الكثافة ، ولما لم تحصل الكثافة البقية فى الخلاء ، لا جرم لم ينتفع نفوذ غيره فيه ؟ وبالجيلة : منحنا فى مقام السؤال يكتفىنا مجرد المطالبة ، وعليكم إقابة البرهان القاطع على أن هذا الامتناع لا يوجب إلا مجرد البعنية . وهم لم يذكروا فيه خيالاً ، فضلاً عن الحجة والبرهان .

\*\*\*

قال الشيخ : « بل يجب أن يكون مجموع بعدين أعظم من الواحد » كـ مجموع واحدتين أكثر من واحد وعددين أكثر من عند ، ونقطتين أكثر من نقطة ، لأن النقطة لا حصة لها فى الكبير ، بل فى الممعد . والبعدين لا حصة فى الكبير ، كالعدد له حصة فى المكثر »

التفسير : هذه هى الحجة الثالثة على امتناع تداول الأبعاد . وتترىها : أن مجموع البعدين يجب أن يكون أعظم من الواحد ، قياساً على أن مجموع واحدتين أكثر من واحد ، وعددين أكثر من عند واحد . ولقائل أن يقول : النكم يفتق فى علم المنطق : أن التثني بابل ، وأنه لا يلزم من ثبوت حكم فى موضع ، ثبوت مثله فى موضع آخر . هذا إذا تكرر بين صورتين معنى جامع . وأما هنا فالتثني تستقيم إحدى الصورتين على الأخرى ، ولم تذكروا جامعاً خيالياً . فكان هذا القياس أضعف بكثير من أقيسة الفقهاء والنحويين ، فكيف يجوز الالتفات إليه ؟

والذى يحقق هذا : هو أنا نعلم ببديهية : أن مجموع الواحدتين أزيد من الواحد وحده . فويل نعلم ببديهية العقل : أن مجموع البعدين اللذين يفتقد أحدهما فى الآخر ، يكون أزيد مقدارا من البعد الواحد . ومعلوم أن ذلك باطل . فان بديهية العقل حاكمة بأن بتقدير المفقود ينتفع حصول الزيادة ، إلا إذا قيل : أن القول بالنفوذ معلوم الامتناع فى بديهية العقل . وحينئذ



يكون هذا يرجوعا إلى «دعاء البديهة في أول الدعوى» ، ولعلهم أنه باطل .

أما قوله « ومجموع نقطتين أكثر من نقطة . ليس أكثر من نقطة .  
لأن النقطة لا حصة لها في الكبر ، بل في المعدد . والبعد له حصة في الكبر ،  
والمعد له حصة في الكثرة » فاعلم : أن هذا جواب عن سؤال مقدر . وهو أن  
يقال : ليس إذا فرضنا أن ( شبكنا ) خطا من خط آخر بطرفه ، فطرفه  
الخطين قد صارا واحدا في الوضع والإشارة . وذلك يتضمن تداخل تينك  
النقطتين بالأسر ، فإذا جوزتم تداخل النقطتين ، فلم لا يجوز تداخل البعدين ؟  
وأجاب عنه : بأن النقطة ليس لها مقدار ، فلا يلزم من اجتماعها حصول  
الزيادة في المقدار . وأما البعد فله مقدار ، فيلزم من اجتماع البعدين حصول  
الزيادة في المقدار .

**ولغاثل أن يقول : هذا الجواب ضعيف . وبيانه من وجهين :**

**الأول :** أن اجتماع البعدين إنما يوجب الزيادة في المقدار ، إذا لم  
تكن كلية أحدهما نافذة في كلية الآخر . أما إذا حصل التقيد بالكلية ،  
فهناك يمنع حصول الزيادة في المقدار . فثبت : أن ادعاء أنه يلزم من  
اجتماع البعدين ، حصول الزيادة في المقدار ، إنما يصح لو ثبت أن نفوذ  
بعض عن بعض محال . وإن كانت هذه المقدمة بديهة ، فافترسوا هذه القطعيات ،  
وإن كانت بوهانية فأنتم ينقم امتناعها بقولكم : أن اجتماع البعدين يوجب  
الزيادة في المقدار . ونحن بينا أن هذا إنما يصح لو ثبت امتناع النفوذ على  
الأبعاد ، فلزم توقف الدليل على الخطول ، والمطلوب على الدليل . وهو  
باطل .

**والوجه الثاني :** هو أنه كما يعقل تماس الخطين بنقطتين ، فكذلك  
يعقل تماس السطحين بخطين ، وتماس الجسمين بسطحين . وعند حصول  
هذا التماس ، يلزم تداخل الخطين وتداخل السطحين ، مع أن مقدار الخطين  
ليس أزيد من مقدار الخط الواحد ، ومقدار السطحين ليس أزيد من مقدار  
السطح الواحد ، فإذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز مثله في هذا الموضع ؟

**فان قالوا : الخطان اذا تداخلا ، فانها يتداخلان فى جانب العرض .**  
 فالخط لا مقدار له فى جهة العرض ، والسطحان اذا تداخلا فانها يتداخلان  
 فى جانب العمق ، والسطح لا مقدار له فى جانب العمق . فثبت : ان  
 الاشياء التى يتعد بعضها فى بعض فانه ليس لها مقدار البتة من الاعتبار  
 الذى حكمنا عليه بالتداخل ، بخلاف مسألتنا هذه . فان الأبعاد لو تداخلت  
 لكان لها مقدار من حيث انها صارت متداخلة ، فوجب أن يحصل الزدياد  
 فى المقدار . فنقول : حينئذ يعود البحث الأول وهو ان الزدياد فى المقدار ،  
 انما يحصل لو امتنع النفوذ بالكلية ، وأنتم بينتم امتناع النفوذ بالكلية على  
 وجوب الزدياد فى المقدار ، فيلزم الدور . وهو محال .

\*\*\*

**قاول الشيخ : « ولو كان الخلاء موجودا ، لما كان يختص**  
**فيه الجسم المحيط الا بجهة تعين . والأجسام التى فى الإحاطة انما تتعين**  
**بجهاتها بجهة هذا المحيط ، فيجب أن يكون لهذا المحيط جهة . اذ لذاته ليس**  
**له جهة ، بل بحسب شيء آخر »**

التفسير اعلم : أن هذه هى الحجة الثانية على نفى الخلاء .  
 وبقريرها : ان نقول : لو حصل الخلاء خارج العالم ، لكان ذلك الخلاء  
 منتسبا إلى أجزاء فى تمام الماهية ولوازمها . ولو كان كذلك ، لكان حصول  
 العالم فى بعض أجزاء ذلك الخلاء مع جواز حصوله فى سائر أجزاء ذلك  
 الخلاء ، ترجيحاً لأحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح (٤) وانه محال .  
 فنفتقر فى تقرير هذه الحجة الى مقدمات :

**المقدمة الأولى : انه لو حصل الخلاء ، لكان ذلك الخلاء غير متناه .**

**ولقائل أن يقول : الستم قلتم : انه ليس خارج العالم لا خلاء ولا**  
**ملاء ؟ فلم لا يجوز أن يقال : الخلاء الموجود ( هو ) مقدار متناه . وهو**

(٤) ذكر الشارح أدلة القائلين باستواء طرفى الممكن من غير مرجح  
 فى المطالب العالية فى أكثر من كتاب منه .

المقدار الذى يحصل فيه جسم العالم . وأما الخارج عنه ، فلا خلا ولا ملاء ؟ وعند هذا لا يمكنكم أن تقولوا : لم حصل العالم فى هذا الجزء من الخلاء دون سائر الأجزاء ؟

**المقنية الثانية :** هب أنا نقول : الخلاء لا نهاية له . لكن لم قلتم : أن ذلك الخلاء متشابه الأجزاء ؟ وهذه المقدمة لابد عليها من دليل وحجة . وذلك لأن الخلاء موجود ويمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه . فتحصل ( أن ) هناك أمور ثلاثة .

**أحدها :** الأبعاد المفروضة فى ذلك الخلاء .

**وثانيها :** كون الخلاء قابلا لتلك الأبعاد .

**وثالثها :** ذات الخلاء . وهو ( أن ) الأمر الذى عرضت له قابلية ذات الخلاء لتلك الأبعاد . هو أيضا ( من ) أمور عارضة لتلك الذات ، لأن قابلية الشيء للشيء : نسبة بين ذات القابل وذات المقبول . والنسبة بين الشئين : مغايرة لهما ، ومقاخرة عنهما .

فثبت : أن قابلية الأبعاد : مغايرة للذات التى عرضت لها هذه القابلية .

وإذا ثبت هذا فنقول : هب أن أجزاء الخلاء متساوية فى هذه الأبعاد ، وفى قابليتها لهذه الأبعاد . لكن لم قلتم : أن تلك الأشياء التى هى الأبعاد المفروضة لهذه القابلية متساوية فى تمام الماهية ؟ فإن هذه المقدمة غير بديهية ، بل لابد فى تقريرها وتصحيحها من الحجة والبرهان . والقوم ما ذكروا فى هذا الباب خيالا ، فضلا عن الحجة والبرهان .

**المقنية الثالثة :** هب أنا قلنا : أن أجزاء الخلاء متساوية فى تمام الماهية ، لكن لا يجوز أن يقال : الفاعل المختار خصص تحصل العالم فى بعض أجزاء الخلاء دون البعض بمجرد إرادته . وحينئذ يرجع هذا الكلام إلى أنه هل يعقل ( أن يكون ) موجودا مؤثرا بالقصد والاختيار ، بحيث يرجع أحد طرفى الممكن على الآخر ؟

والكلام فى هذه التفتية يرجع الى الكلام الذى يتمسك به الحكماء  
فى مسألة القدم — وهو مشهور —

**المقدمة الرابعة :** هب ان القول بالفاعل المختار باطل . الا انا نشاهد  
ان كل واحد من الاشخاص الحيوانية والنباتية والمعدنية ، مختص بصورة  
مخصوصة وحيز مخصوص ومقدار مخصوص ، مع لا يتمتع فى العقل ان  
يحصل خلاف ذلك وضده . فاختصاص كل واحد من الأجسام السفلية  
بصفات الخاصة . اما ان يكون ، لأنه وقع ذلك من غير مرجح ، أو ان  
كان لابد له من مرجح ، لكن ذلك المرجح فاعل مختار ، أو ان كان ذلك المرجح  
موجبا بالذات ، الا ان كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر . والحادث  
المتقدم اعد المادة لقبول الحادث المتأخر . وعلى هذا الترتيب يكون قبل  
كل حادث حادث آخر ، لا الى اول . واذا عقلنا ذلك فى اختصاص هذه  
الأجسام السفلية بهذه الصفات المخصوصة ، قلنا لا يجوز مثله فى اختصاص  
كل العالم الجسمانى بتوضوع معين من الخلاء الذى لا نهاية له ؟

وذلك بأن يقال : حصل فى ذلك الحيز المعين لا المرجح . أو يقال :  
حصوله فيه بتخصيص الفاعل المختار . أو يقال : انه كان قبل أن حصل  
فى هذا الحيز من الخلاء ، كان حاصل فى حيز آخر ، وكان حصوله فى  
الوقت المتقدم فى ذلك الحيز من الخلاء ، اعد له لأن يحصل فى الوقت المتأخر  
فى الحيز الثانى من الخلاء . وعلى هذا الترتيب قد كان حصول هذا العالم  
فى كل جزء من أجزاء الخلاء ، مسبقا بحصوله فى جزء آخر من الخلاء .  
وهكذا الى ما لا نهاية له .

ثم ثبت : أن كل ما يقولونه فى الأعراض المخصوصة للأجسام الثقيلة ،  
فنحن نقوله فى اختصاص كلية العالم بالجزء المعين من الخلاء . والله اعلم  
بالصواب .

\*\*\*

#### والفرجع الى تفتية الاكفاظ :

لما قلنا : « ولو كان الخلاء موجودا ، لما كان يختص فيه الجسم المحيط  
الاجهة تعين » فالمراد منه : انه لو كان الخلاء موجودا ، لوجب ان تحصل

كرة العالم الجسائى فى حيز معين من ذلك الخلاء . أما قوله : « والأجسام التى فى الاحاطة انما تتعين جهاتها بجهة هذا المحيط » فالمراد منه : انه تبين فيما تقدم : أن جهات الأجسام انما تتعين بسبب المحيط والمركز ، وذلك المحيط هو العلة لحصول الجهات المختلفة . وأما قوله : « فيجب أن يكون لهذا المحيط جهة ( اذ لذاته ليس به جهة ، بل ) بحسب شئ آخر (هـ) فالمراد منه : أنه لو كان الخلاء موجودا ، لكان بعض أجزائه جهة وحيزا لهذا المحيط ، فيكون تعين تلك الجهة وذلك الحيز متقدما على حصول هذا المحيط . لكننا بينا : أن تعين كل جهة وحيز ، انما يكون بسبب محيط ، فوجب أن يكون تعين جهة هذا المحيط بسبب محيط آخر . ويلزم التسلسل ، وإثبات ما لا نهاية من الأجسام . وذلك محال .

**ولمّا قيل ان يقول :** بناء هذه الكلمات ، على أن اختصاص الجسم بالحيز المعين فى الخلاء الصرف : محال : لأنه يقتضى ترجيح أحد طرفى الممكن من غير مرجح . لكننا قد تكلمنا على هذه المقدمة بما لا حاجة فيه الى الاعادة .



**سأل الشيخ :** « ولو كان خلاء لكان لهذا الجسم حيز من الخلاء مخصوص ، ووراءه أحاز أخرى خارجه عن حيزه ، لا يتحدد بها حيزه ، ولا تتحدد هى بحيزه ، فلم يكن وقوعه فى ذلك الحيز إلا اتفاقا . والاتفاق يعرض عن أمور قبل الاتفاق ، تنبأى الى الاتفاق ، وليسست بانفاق ، فيكون حينئذ أمور سلفت أدت الى تخصيص هذا الحيز . فلهذا الجسم فى ذاته حيز آخر . والسؤال (٦) فى ذلك الحيز ثابت ، بل يجب أن يكون مثل هذا الجسم ، لا حيز له ولا أين . ولغيره له الحيز والأين . وهذا لا يمكن إلا أن يكون الخلاء معدوما ، والا لكان فى الخلاء حيز ذاته ،

---

(هـ) زيادة من أع  
(٦) والسؤال على اختصاص ذلك الحيز ثابت : ع

وكانت (٧) الأحياز ، لا تختلف من جهة ما هي في الخلاء ، فلم يكن بان  
تختلف باجسام أولى من أن تختلف بغيرها ، إلا أن يكون حيز أولى بجسم  
من حيز . فتكون طبائع الأحياز في الخلاء مختلفة . وهذا محال ، فاذن  
أن كان خلاء لم يكن فيه لا سكون ولا حركة طبيعية ، ولا أيضا قسرية ( لأن  
القسرية ) (٨) ما تسلب حركة أو سكونا طبيعيا »

التفسيـر اعلم : أن هذا الفصل كلام مكرر . وليس فيه فائدة  
زائدة البتة . وهو عين ما تقدم ذكره : ولا بأس أن نفسر كلمة كلية ، ليظهر أنه  
ليس فيه فائدة زائدة . أما قوله : « ولو كان خلاء لمكان لهذا الجسم  
حيز من الخلاء مخصوص »

فالمراد منه : أنه لو فرض خلاء ، لمكان غير متناه . والعالم ثبت أنه  
متناه . وإذا كان كذلك ، فيلزم أن يكون حاصله في بعض أجزاء الخلاء فقط .  
**ولمقاتل أن يقول : لما جوزتم أن يقال : أنه ليس خارج العالم خلاء**  
**ولا ملاء فلم لا يجوز أيضا أن يقال : الخلاء موجود متناهى ، والخارج**  
**عنه لا خلاء ولا ملاء . وإذا كان الخلاء متناهيا ، فلملـم لم يفضل متداره**  
**على مقدار العالم . وعلى هذا التقدير يبطل قولكم : أن العالم يكون حاصله**  
**في بعض أجزاء الخلاء دون البعض ؟ فإن قلتم : الخلاء لو كان تناهيا ،**  
**لمكان مشكلا ، فيكون جسما فنقول : هذا الكلام أن تم كان كائنا في إبطال القول**  
**بالخلاء ، فكان نصب الدليل الذي أطنبتم في تقريره ضائعا عبثا . وأما**  
**قوله « ووراء أحياز أخرى خارجة عن حيزه لا يتحدد بها حيزه ، ولا تتحدد**  
**هي بحيزه » فهذا إشارة إلى أن ذلك الحيز المعين من الخلاء الذي حصل**  
**فيه العالم ، يكون محاطا بأحياز أخرى خالية . ولا يكون لشئ من هذه**  
**الحالات تأثير في تجديد الآخر . فنقول : هب أنه لا تأثير للبعض في تحديد**  
**البعض ، فلم قلتم : أنه يلزم من هذا القدر كون جميع أجزاء الخلاء**  
**متساوية في الماهية ؟**

---

(٧) حركات : ص — وكانت : ع

(٨) سقط : ع

وأما قوله : « فلم يكن وقوعه في ذلك الحيز الا اتفاقا » فمعناه ظاهر . لكن هذا انما يلزم لو ثبت أن جميع أجزاء الخلاء متساوية في تمام الماهية . وقد عرفت أنه لم تنقصر هذه المقدمة بكلام يفيد شبهة ، فضلا عن حجة . وأما قوله : « والاتفاق يعرض عن أمور قبل الاتفاق تتأدى الى الاتفاق ليست باتفاق . فتكون حينئذ أمور سلفت ، أدت الى تخصيص هذا الحيز » فمعناه : أن الموجبة للاحوال الاتفاقية أمور تتقدمها ، وتلك الأمور لا تكون اتفاقية . ومثاله : أن انسانا خرج من بلده لفرض أن يصل الى قرية . فاتفق أن عثر في وقت مروره على كنز . فهذا العثر اتفاقى . والموجب لحصوله : هو خروجه عن البلدة الى القرية . وذلك الموجب ليس باتفاقى . فثبت : أن الأمور الاتفاقية لابد من انتهائها عند التصاعد الى أسباب طبيعية .

أما قوله : « فلهذا الجسم في ذاته حيز آخر ، والسؤال فيه عائد » (٩) فمعناه : أنه لو كان حصوله في الحيز المعين اتفاقيا ، فهذا يقتضى أن يحصل له حيز آخر طبيعى . لما بينا : أن الاتفاقيات مسبوقة بالأمور الطبيعية . لكن أى حيز في الخلاء الذى لا نهاية له ، لو فرض طبيعيا ، فالسؤال فيه عائد بعينه .

ولقائل أن يقول : انا قد أوردنا السؤال على هذا الحرف . فانا قلنا : لم لا يجوز أن يكون الموجود من الخلاء ليس الآن القدر الذى حصل فيه العالم ، وأما الخارج عنه فانه لا خلاء ولا ملاء ؟ ثم وإن سلمنا أنه لا نهاية للخلاء ، فلم قلتم : أن جميع أجزاء الخلاء متشابهة ، فانكم ما ذكرتم عليه حجة ولا دليلا ؟ ثم ان سلمنا ذلك ، فلم لا يجوز أن يكون تخصيص العالم بالحيز المعين من الخلاء بتخصيص الفاعل المختار ؟ ثم ان سلمنا القول بالموجب . ولكن لا نزاع ( فى ) أن كل واحد من هذه الأجسام الحيوانية والنباتية ، مختص بحيز معين ومقدار معين وشكل معين ، مع أنه كان يجوز فى العقل حصول أضدادها ومعانداتها بدلا عنها . ولا جواب لكم

---

(٩) والسؤال على اختصاص ذلك الحيز ثابت : ع

عنه ، الا ان تقولوا : ان كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر ، كان ذلك المتقدم قد أعد المادة لقبول هذا المتأخر . واستمر هذا الترتيب لا الى أول . فاذا عطلتم ذلك ، فلم لا تعقلوا مثله في حصول كل العالم في حيز المعين ؟ وأما قوله : « بل يجب أن يكون مثل هذا الجسم لا حيز له ولا أين ( الا لغيره له ( ١٠ ) الحيز والأين » فمعناه أن جسم العالم يجب أن يقال : انه ليس له حيز ولا جهة ولا جانب ، وأنه يحدث في داخله بسبب ما يحصل فيه من المحيط والمركز أحياز مختلفة للأجسام المختلفة . وأما قوله : « وهذا لا يمكن الا أن يكون الخلاء معدوما » فمعناه : أن قولنا ليس له حيز ولا أين ، لا يحصل الا أن يكون الخلاء معدوما .

**ولفائل ان يقول :** انا بينا انه لو حصل خلاء متناه بمقدار يحصل فيه جسم العالم ، لحصل هذا المعنى . فثبت : أن حصول ما ذكره لا يتوقف على عدم الخلاء . وأما قوله : « والا لكان في الخلاء حيز دونه ، وكانت الأحياز لا تختلف من جهة ماهي في الخلاء ، فلأن بأن تختلف بأجسام ، أولى من أن تختلف بغيرها » فالمراد منه : انه لو حصل الخلاء لكان متشابه الأجزاء ، فلم يكن حصول جسم العالم في بعض جوانبه ، أولى من حصوله في سائر الجوانب . وهذه هي المرة الثالثة لتكرير هذا الكلام من غير فائدة .

**والعجب من الشيخ :** انه في هذا الكتاب الصغير ، كيف كرر هذا الكلام في الموضع الواحد ثلاث مرات من غير فائدة .



**قال الشيخ :** « وكيف يكون في الخلاء حركة . والحركات تختلف بالسرعة والبطء ، بقدر اختلاف التحركات والمتحرك فيه ( فان المتحرك فيه كلما كان ( ١١ ) أغلظ ، كانت الحركة فيه أبطأ . ونسبة السرعة الى البطء في التفاوت وفي المسافة ( ١٢ ) نسبة المتناهيين في الفاظ والرقعة ،

( ١١ ) فما كان : ع

( ١٠ ) ولغيره به : ع

( ١٢ ) وفي المسافة : سقط ع



حتى أنها كلما ازدادت رقة ، ازدادت الحركة سرعة . فتكون نسبة زمان الحركة في الملاء ، الى زمان الحركة في الخلاء ، كنسبة مقاومة ذلك الخلاء (١٣) الى مقاومة ملاء أرق منه ، على نسبة الزمانين فتكون مقاومة دوهومة . ولو كانت لكنت مساوية للمقاومة . واللامقاومة متساوية لمقاومة لو كانت ( هذا خلف ) ( ١٤ ) أو تكون الحركة في الخلاء في زمان غير منقسم . هذا أيضا خلف »

التفسير : هذه هي الحجة الثالثة في إبطال القول بالخلاء . واعلم : أن هذه الحجة لا تختص بإبطال قول من يقول : الخلاء : بعد قائم بذاته ، بل هي مبطللة للقول بالخلاء ، سواء قيل : الخلاء بعد قائم بالذات ، أو قيل : أنه عدم محض ونفى صرف . وتقريرها : أنه لو حصلت الحركة في الخلاء ، لحصلت إما في زمان منقسم ، وإما في زمان غير منقسم . والقسمان باطلان ، فبطل القول بحصول الحركة فيه .

وأما قلنا : أنه يمتنع أن تحصل الحركة في الخلاء في زمان منقسم . وذلك لأن المتقضى لمكون تلك الحركة سريعة أو بطيئة ، سبيان (١٥)

**أحدهما :** شكل المتحرك . وذلك لأن الجسم المخروطي الشكل اذا غزل برأسه الحاد ، كانت حركته أسرع مما اذا نزل بقاعدته التي تكون سطحها مستويا . وذلك لأنه اذا نزل برأسه الحاد ، كان أقوى على خرق اتصال الهواء ، وكان المعاقق عن نزوله أقل . وأما اذا نزل بقاعدته التي هي السطح المستوي ، فإن سطح الهواء الذي يماس ذلك السطح يعاوقه عن النزول ، ويكون خرق الهواء بذلك المقدار الكبير أصعب . فلا جسم كانت حركته عند نزوله برأسه الحاد المخروط ، أسرع من حركته عند نزوله بقاعدته ، التي هي البسيط المستوي .

**والسبب الثاني من الأمور المتقضية للسرعة والبطء :** هو المتحرك

( ١٤ ) زيادة من : ع

( ١٣ ) الملاء : ص

( ١٥ ) أبران : ص

فيه . فان المسافة اذا كانت مملوءة من جرم قليل ، كانت الحركة فيها ابطا .  
 بها اذا كانت مملوءة من جرم رقيق . والسبب فيه : انه اذا كان الماء غليظا ،  
 كان خرق اتصاله اصعب بها اذا كان رقيقا . وبقي كان خرق اتصال  
 ما في المسافة اصعب ، كانت الحركة ابطا .

واذا عرفت هذا فنقول : لنفرض مائة ذراع من المسافة مملوءة من  
 الماء المتحرك ، يقطعها في عشر ساعات . ولنفرض هذه المسافة كانت خالية  
 خلاء صرفا ، والمتحرك يقطعها في ساعة واحدة . فتكون نسبة زمان الحركة  
 في الخلاء الى زمان الحركة في الماء ، نسبة العشر . ولنفرض ملاء آخر  
 ارق من الماء ، بحيث تكون المعاوقة الحاصلة فيه ، عشر المعاوقة الحاصلة  
 من الماء . فهذه المعاوقة عشر المعاوقة الضعيفة في عشر زمان الحركة في  
 الماء . وقد كنا فرضنا ان الحركة في هذه المسافة اذا كانت خالية تحصل  
 في عشر زمان الحركة ، فيلزم ان تكون الحركة مع المعاوقة ، كهي لا مع  
 المعاوقة . وهذا محال . وجميع المقدمات المذكورة في هذه الحجة صحيحة ،  
 الا تعرض الخلاء . فعلينا : ان هذا المحال انهالزم من فرض الخلاء ، وما يلزم  
 منه المخال فهو محال . فالتقول بالخلاء محال .

وايا القسم الثاني وهو ان تحصل الحركة في الخلاء في زمان  
 غير منقسم ، فهذا محال . لأن كل حركة في الأين ، فهي انتقال من أين  
 الى أين . فيكون الجزء الأول من الحركة يتقدما على الجزء الثاني منها .  
 فيكون زمان تلك الحركة منقسما . لا محالة .

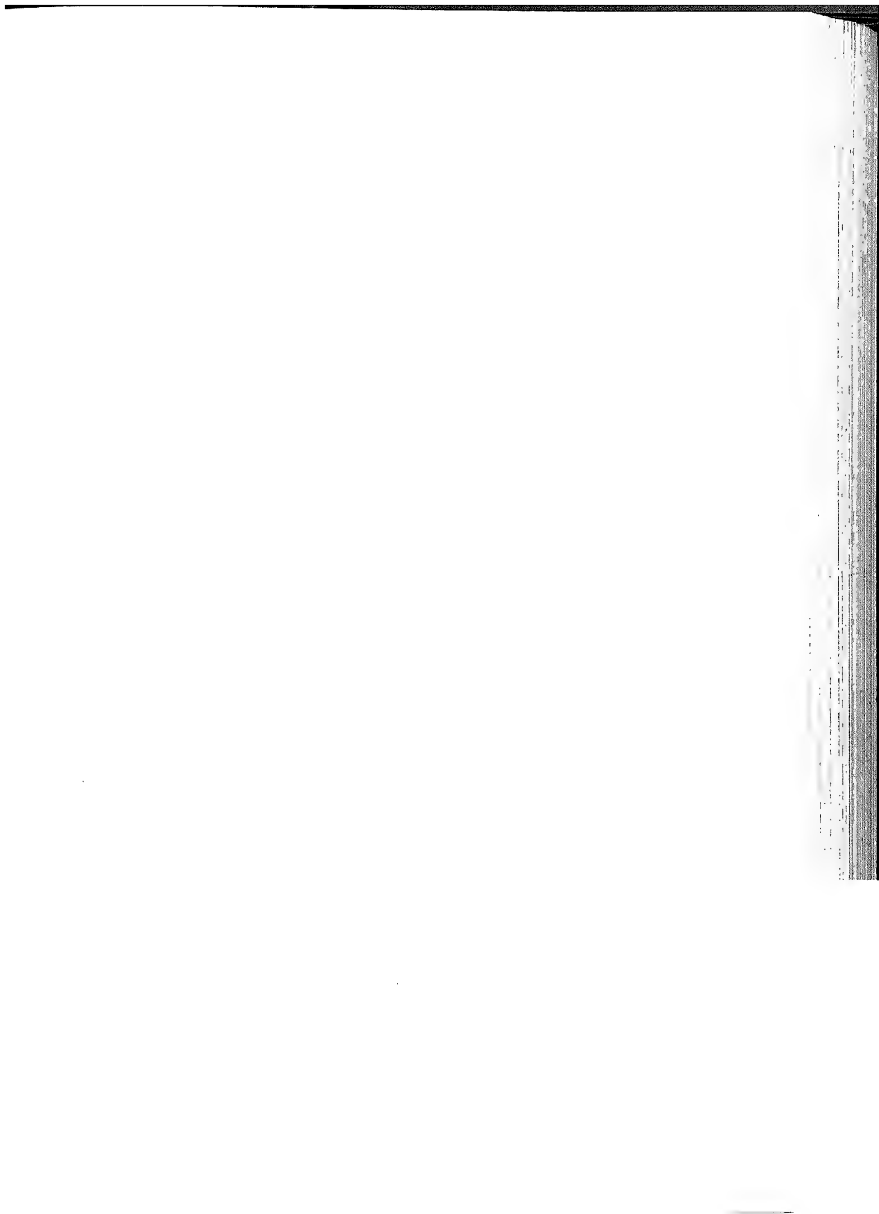
هذا تمام تقرير هذه الحجة . وهي ضعيفة جدا . لانا نقول : الحركة  
 لما هي حركة ، مع قطع النظر عن معاوقة المسافة ، لا شك انها تستدعي  
 قدرا من الزمان . بدليل : ان الحركة من حيث هي هي ، واقعة على  
 مسافة منقسمة ، فتكون الحركة الى نصف تلك المسافة متقدمة على الحركة  
 من نصفها الى آخرها . وايضا حصل معنى التقدم والتأخر ، فقد حصل  
 الزمان . فثبت : ان الحركة من حيث هي هي ، تستدعي لورا قدرا من  
 الزمان . ثم ان حصل في المسافة شيء من المعاوقة . ولأجل حصول

تلك المعاوقة نستدعي قدرا من الزمان . وإذا ثبت هذا فنقول : الحركة الواقعة فى الخلاء يحصل لها الزمان الذى تستحقه بحسب أنها حركة . والحركة الواقعة فى الملاء الموصوف بالمعاوقة الضمنية يحصل لها الزمان ، الذى تستحقه بسبب أنها حركة ، ويحصل لها قدر آخر بسبب ما حصل فى تلك المسافة من المعاوقة . فكيف يعقل أن يقال : أنه يلزم أن تكون الحركة مع المعاوقة كى ، لا مع المعاوقة ؟ بل لو كان استحقاق الزمان كله إنما كان بسبب المعاوقة ، لكان ما ذكره لازما ، إلا أن ذلك لا يقوله عاقل . وعلى هذه الحجة سؤالات كثيرة . إلا أن القدر الذى ذكرناه كفاية .

\*\*\*

#### ولتراجع الى التفسير :

أما قوله : « الحركات تخطف بالسرعة والبطء ، بقدر اختلاف المتحركات والمتحرك فيه » فهذا إشارة الى ما ذكرنا ، من أن المقتضى لاختلاف الحركات فى السرعة والبطء ، أبرار : أحدهما : اختلاف المتحركات فى الأشكال . والثانى : اختلاف أحوال المتحرك فيه ، بسبب الرقة والغلظ . وهذه الحجة لا تعلق لها بالوجه الأول . إنما تعلقها بالوجه الثانى . فلهذا المعنى ، لم نذكر تفاصيل القسم الأول . وأما بقية الكلام فهو الذى لخصناه فى تقرير هذه الحجة ، فلا فائدة فى التطويل بعد الوقوف على المطلوب .



## الفصل السابع

في

# نفي الجوهر الفرد

قال الشيخ : « اتصال المقادير بعضها ببعض : أن تصير أطرافها واحدة ، واتصالها في أنفسها أن يكون موجودا بالقوة في أجزائها خد مشترك . تماس المقادير أن تكون نهاياتها معا ، من غير أن تصير واحدة . كل مقدارين يتماسان بالكلية أن أمكن فهما متداخلان »

التفسير : المقصود من هذا الكلام : تفسير ثلاثة الفاظ : أحدها : الاتصال ، والثاني : التماس ، والثالث : التداخل .

أما الاتصال . فهذا يستدعي شيئين ليكون أحدهما متصلا بالثاني ، ثم هذان الشيئان إما أن يكون أحدهما ممتازا عن الآخر بالفعل في الوجود الخارجي ، أو لا يكون كذلك . فالأول مثل أن يقوم خط مستقيم على خط مستقيم على زاوية ، وتكون نهاياتها واحدة بالفعل . والثاني كما إذا فرضنا خطا ليس فيه مقطع بالفعل ، فإنه يقال : هذا الخط متصل واحد ، لأجل أنه يمكن أن يفرض فيه مقطع واحد ، يكون ذلك المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين ، فيكون نهاية لأحد القسمين وبداية للقسم الآخر . فالمتصل بالوجه الأول ( هو ) أن يكون قد حصل فيه قسمان ، وكل واحد منهما مغاير للقسم الآخر بالفعل . والمتصل بالوجه الثاني هو شيء واحد في الوجود الخارجي ، فليس هناك قسمان ، ولا جزءان بالفعل المبته ، بل هو بحال لو فرضنا فيه مقطعا ، لكن ذلك المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين .

هذا هو الكلام في الاتصال .

وفيه سؤال : وهو أن هذه النقطة عند الخصم عرض . فإذا كان

مشتركا بين الخطين ، لزم كون العرض الواحد قائما بهطين . وهو محال .

**وأما تماس المقادير .** فهي أن تكون نهاياتها معا من غير أن تصير واحدة .

وتقرير الكلام : أن نهايتي المتصلين واحدة في الإشارة ، ونهايتي التماسين واحدة أيضا في الإشارة . فالتصلاان والتماسان يشتركان في كون النهايتين واحدة في الإشارة . إلا أنا نقول : هذا الذي هو واحد في الإشارة الحسية ، أن كان واحدا في نفس الأمر فهو الاتصال ، وأن لم يكن واحدا في نفس الأمر ، فهو التماس . وههنا محل البحث . وذلك لأن النهايتين إذا كانتا باقتين في وقت التماس ، مع أنهما سارتا واحدة في الإشارة الحسية . فهنا يلزم القول بنفوذ كلية أحدهما في كلية الأخرى . فنقول : هل حصل في هذا الوقت امتياز أحدهما عن الآخر في أمر ، أو لم يحصل ؟ فإن حصل ، فذلك الامتياز ليس بالماهية ، لأن جميع النقط ماهيتها واحدة . ولا باللوازم لأن لوازم الماهية الواحدة مشتركة فيها بين أفراد تلك الماهية ، ولا بالمعارض ، لأن النهايتين لما لقي كل واحد منهما كلية الأخرى . وكل عارض يفرض كونه عارضا لأحدهما فنسبته إليها ، كنسبته إلى الآخر . وحينئذ يصير ذلك المعارض مشتركا بينهما . والمشتراك بين الشيئين لا يقتضى امتياز أحدهما عن الآخر .

فثبت : أنه لا امتياز بينهما في أمر من الأمور . وذلك يقتضى ارتفاع التعدد . لأن التعدد لا يحصل إلا بالتغاير في الهوية . وقد فرضنا أنه لا تغاير بينهما البتة . وإذا ارتفع التعدد ، فقد بطلا . ويكون الحاصل نهاية واحدة مشتركة بينهما . وهذا هو الاتصال . فثبت : أن القول بالتماس محال .

**والذي يمكن في الجواب أن نقول :** إن إحدى النهايتين تمتاز عن الأخرى بكونها نهاية لهذا الخط ، دون ذلك . وكذا القول من الجانب الآخر . والله أعلم .

\*\*\*

### ولنرجع الى التفسير :

أما قوله : « اتصال المقادير بعضها ببعض : أن تصير أطرافها واحدة » فالمراد منه : هو ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الأول . وأما قوله « واتصالها فى أنفسها : أن يكون موجودا بالقوة فى أجزائها حد مشترك » فالمراد : ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الثانى . وأما قوله « تماس المقادير : أن تكون نهاياتها معا ، من غير أن تصير واحدة » فهو الذى ذكرناه فى تفسير التماس . وأما قوله « كل مقدارين يتماسان بالكلية فهما متداخلان » معناه : أن الشيئين إذا لم يتماسا بتمام الذاتين بأن تصير نهاياتها معا فى الإشارة الحسية فهما يتماسان . فلما إذا تماسا بتمام ذاتيهما حتى تصير كلية ذات احدهما سارية فى كلية ذات الآخر . فهذا هو المسمى بالتداخل .

\*\*\*

قال الشيخ : « كل مقدارين يتماسان بالكلية ، ان أمكن فهما متداخلان . كل ما تماس شيئا بكلية ، فما تماس احدهما تماس الآخر . كل متماسين لا بالأسر ، فهما متميزان بالوضع . كل متميزين بالوضع فان تجاوزهما بنهايتين . ان كانت أجزاء لا تتجزأ ، لم تتجزأ باللاقاة . كل ما لا يتجزأ باللاقاة ، فتماسه بالأسر . كل تماس بالأسر ، فما تماس تماسه ، فانه لا يتجزأ باللاقاة ، فتماسه بالأسر . كل ما تماس شيئين وحجب بينهما ، تماس كلاهما لا تماس به الآخر ، فالتقسيم . فلا شئ من المماس على ترتيب محجوب بعضه من بعض بغير تقسيم . كل تماس بالأسر من غير تقصى شئ عن شئ ، فحجم جملتها مثل حجم الواحد ، وان كان العدد أكثر . ما لا يتجزأ لا يتألف من تركيبه مقدار ، لأنه لا يتماس بالحجب ، ولا يتماس بالدخلة ، تماسا يوجب زيادة حجم »

التفسير : الفرض من هذه المقدمات : تقرير البرهان على أن هذه الأجسام المحسوسة لا يجوز أن تكون مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ . وذلك لأن تلك الأجزاء يمتنع أن تكون متلاقية ، وإذا لم تكن متلاقية ، امتنع تألف هذه الأجسام منها .

وانما قلنا : انه يمتنع كونها متلاقية . لأنها لو تلاقى ، لكانت اما أن

تكون متلاقية بالكلية ، أو لا بالكلية . والقسمان باطلان ، فبطل القول .  
بكونها متلاقية .

**وانما قلنا : انه يمتنع أن تكون متلاقية بالكلية لوجوه :**

**الأول :** ان الجزئين اذا كانا متلاقين بالكلية ، رجب أن ينفد كل أحدهما في كل الآخر ، وحينئذ لا يكون مقدار المجموع منهما زائدا على مقدار كل أحد منهما ، والا لم يحصل النفوذ بالكلية . فاذا جاء ثالث ولتقيهما فهو أيضا ينفد فيهما ، فلا يكون مقدار مجموع الثلاثة زائدا على مقدار الواحد . وبهذا الطريق وجب أن لا يحصل من اجتماعهما زيادة في الحجم والمقدار ، وحينئذ لا تكون هذه الأشياء العظيمة في المقدار والحجم مؤلفة منهما .

**الثاني :** ان الاثنين منهما اذا تلتاقيا بالكلية ، فحينئذ لا يبقى أحدهما متميزا في الإشارة الحسية . وهكذا القول في جميع الأجزاء ، فوجب أن لا يحصل من تلاتيها شيء تحصل فيه أجزاء وجوانب ، متميزة في الإشارة الحسية .

**الثالث :** انهما اذا تداخلا فلا امتياز بينهما بحسب الماهية ، ولا بحسب لوازمها ، ولا بحسب عوارضها أيضا . لأنها لما تداخلا : مكل عارض يعرض حصوله ، كان ذلك العارض بالنسبة الى أحدهما ، كهو بالنسبة الى الآخر ، فيصير ذلك العارض مشتركا بينهما . والمشارك بينهما لا يوجب امتياز أحدهما عن الآخر . وهذا يقتضى أنها اذا تداخلت أن لا يبقى بعضها متمازا عن البعض في نفس الأمر . واذا كان كذلك ، فحينئذ يرتفع التعدد ، فيصير الكل واحدا . فيلزم أن يكون الجسم العظيم المؤلف من تلك الأجزاء في حجم الجزء الواحد ، وأن يكون جزءا واحدا في نفس الأمر غير قابل للتقسمة . وذلك محال .

**الوجه الرابع :** انه لو جاز تداخل الجزئين منها ، لجاز في الأزبد فالأزبد ، حتى لا يمتنع دخول الجبل الصلب في حيز جوهر فرد . وهو محال . فثبت بهذا : أن كون الأجزاء التي لا تتجزأ متلاقية بالأسر ، محال .



**ولما القسم الثاني وهو كونها متلاقية لا بالأسر .** فهذا أيضا محال . لأنها لما كانت متلاقية بالبعض دون البعض . فالبعض المحكوم عليه بالتلاقي ، غير البعض المحكوم عليه بعدم التلاقي . ضرورة أن النفي والاثبات لا يجتمعان . وذلك يقتضى أن يكون المحكوم عليه بأنه لا ينقسم يكون منقسما . وذلك محال . فثبت : أن الأجزاء التى لا تتجزأ . لو كانت متلاقية لكانت إما أن تكون متلاقية بالأسر ، أو لا بالأسر . فثبت : أن القسمين باطلان ، فوجب أن يكون القول بأنها متلاقية باطلا . وإذا ثبت أنه يمتنع عليها أن تكون متلاقية ، ثبت أنه يمتنع أن تكون هذه الأجسام متألفة منها . لأن التاليف لا معنى له الا التلاقي . وإذا كان التلاقي محالا ، كان التاليف أيضا محالا .

وهذا هو تقرير هذا البرهان .

**واعلم : أن هذه الحجة يمكن إيرادها على وجوه كثيرة :**

**الأول :** أن كل جزء فلابد وأن يكون يمينه غير يساره ، وفوقه غير تحته . وكل ما كان كذلك ، فهو منقسم . وهذا هو الوجه الذى ذكرناه فى كتاب « الإشارات »

**الثانى :** أن يقال : لو فرضنا ثلاثة جواهر متماسة . والوسط يلقى الطرفين . فإما أن تكون تلك الملاقاة بالكلية ، أو لا بالكلية . فإن كانت بالكلية فهو باطل . للوجوه الأربعة المذكورة ، وإن كان لا بالكلية ، فالقسمة لازمة .

**الثالث :** هذه الأجزاء إذا تماسست . فإما أن يكون تماسها بتمام ذواتها ، أو بنهايتها . والأول يوجب القول بتداخل الأجزاء . وهو محال — على ما بيناه — والثانى يقتضى أن يكون تماسها بنهاياتها لا بذواتها . وحينئذ تكون نهاياتها غير ذواتها . فتلزم القسمة . وأيضا : فالنهاية التى بها تماس ما على يمينه غير النهاية التى بها تماس ما على يساره . فتلزم القسمة . وهذا تمام تقرير هذه الحجة .

\*\*\*

### ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

واعلم : أن « الشيخ » لم يرتب كلامه فى هذه الحجة على النظم الطبيعى ، ولكنه ذكر مقدمات تسعة ، وما أشار الى كيفية نظرها .

**المقدمة الأولى :** قوله : « كل ما ماس شيئا بكليته ، فما ماس أحدهما ، ماس الآخر » فالمراد : أننا لو فرضنا أن جزعين تماسا بكلية ذاتيهما ، وجب أن تكون ذات كل واحدة منهما نافذة بالتماس فى تمام ذات الآخر . وإذا كان الأمر كذلك ، فإذا جاء جزء ثالث ، وماس أحدهما وجب أن يكون قد ماس الآخر . إذ لو صار أحدهما ممسوس هذا الثالث ، ولم يصر الثانى ممسوسا له ، فحينئذ تكون ذات المسوس مبانية لذات غير المسوس وغير نافذة فيه ، ولا مداخله فيه بالأسر . وقد فرضنا أن الأمر كذلك . هذا خلف .

**ثبتت :** أن كل ما ماس شيئا آخر بكليته ، فكل ثالث ماس أحدهما ، فانه لابد وأن يماس الآخر . وهذه المقدمة انما يحتاج اليها فى بيان أننا لو فرضنا كون الجزئين متلاقيين بالأسر ، لكان اذا جاء الثالث ولقيهما ، وجب أن يكون هذا الثالث ملاقيا لهما ايضا بالأسر ، وحينئذ يلزم أن لا يزيد مقدار الثلاثة على مقدار الواحد . وأيضا : يلزم أن لا يبقى بين تلك الأجزاء ترتيب ولا تباین فى الإشارة الحسية . وكل ذلك محال .

**والمقدمة الثانية :** قوله : « كل متماسين ، لا بالأسر ، فهما متميزان بالوضع » فالمراد : أنه اذا لم تكن كلية أحدهما سارية فى كلية الآخر ، كانت متمانية عنه ، فهما متميزان لا محالة بالإشارة . وهذا الكلام حق . وأنا أظن أنه لو قال : كل متميزين بالوضع فهما يتماسان لا بالأسر ، لكان أولى . لأن غرضه فى تقرير هذه المقدمة أن يقول : لكن الأجزاء متميزة فى الوضع ، فهى غير متلاقية بالأسر . وذلك لأن استثناء عين المقدم ، ينتج عين التالى . أما اذا قلنا : كل متماسين لا بالأسر فهما متميزان بالوضع ، لكن الأجزاء متميزة بالوضع ، فهما يتماسان لا بالأسر . كان هذا باطلا . لأن استثناء عين التالى لا ينتج عين المقدم .

**والمقدمة الثالثة :** قوله : « كل متميزين بالوضع ، فان تجاوزهم

بنهايتين « فالمراد : انه لو ثبت أن تلاقى هذه الأجزاء لا يكون بالأسر ،  
غلابد وأن يكون تلاحيقها بالنهايات فقط ، ومتى كان الأمر كذلك كانت  
منقسمة .

**والقدمة الرابعة :** قوله : « أن كانت أجزاء لا تنجزا ، لم تنجزا  
بالملائة »

فالمراد : أنه ثبت أن هذه الأجزاء اذا تلاقى . فاما أن يكون تلاحيقها  
بالأسر . وهو محال . أو لا بالأسر . وذلك يوجب قسمتها . فذكر في هذه  
المقدمة : أن ما لا يكون متجزئا البتة ، امتنع أن يصير مقحوكا عند الملائة .  
وذلك يقتضى أن لا يلاقى شيء منها شيئا البتة . وحينئذ لا يحصل من  
تلاحيقها هذه الأجسام . وذلك يقتضى أن هذه الأجسام غير حاصلة من تلاحيقها  
واجتماعها . وذلك هو المطلوب .

**وأما المقدمة الخامسة :** وهى قوله : « كل ما لا ينجزا بالملائة ،  
فمماسته بالأسر »

فالمراد : أنه اذا ماس شيء شيئا . وكانت تلك المماساة لا ببعضه ،  
وجب أن تكون بالكل ، لأنه اذا لم يماسه ببعضه ولا ب كله ، فانه يمتنع  
أن يماسه البتة .

**وأما المقدمة السادسة :** وهى قوله : « كل مماس بالأسر ، فاما ماس  
مماساة : ماسه » فهذه المقدمة قريبة من الأولى وكالمكررة . وان كان يمكن  
أن يتكلف لظهار فرق بينهما .

**وأما المقدمة السابعة :** وهى قوله : « كل ما ماس شيئين ، وحجب  
بينهما ، ماس كلاهما لا يماس به الآخر ، فانقسم » فالمراد منه : أن الجوهر  
المتوسط اذا ماس ما على يمينه وماس على يساره ، فان ماسهما بتعام الذات ،  
تداخلت الثلاثة ، وحينئذ لا يبقى هناك ترتيب فى الوضع والاشارة ، ولا يبقى  
كون أحدهما وسطا ، وكون الآخرين طرفين . ولما دل الحس على حصول  
هذه الأمور ، ثبت : أن المتوسط لقي ما على يمينه ، وما على يساره ،  
لا بتعام الذات ، بل بالنهايتين ، وذلك يوجب انقسام الوسط . وهذا أيضا  
كالمكرر .

وأما قوله : « فلا شيء من المماس على ترتيب » ، محجوب ، بعضه من بعض بغير منقسم « فمعناه : أنه متى كان الترتيب باقيا ، وكان الوسط يحجب الطرفين عن التماس ، فالملاقة حاصلة ، لا بالأسر . ومتى كانت الملاقة حاصلة لا بالأسر — بل بالطرفين — كان الانقسام لازما .

وأما المقدمة الثامنة : (وهي قوله ) : « كل مماس بالأسر (١) ، من غير أن يتنحى شيء عن شيء ، فحجم جلثها مثل حجم الواحد ، وإن كان العدد أكثر » فالمراد : أنه لو حصلت الملاقة بالأسر ، لكان المقدار المجموع مساويا ، لمقدار الجزء الواحد . وذلك محال .

وأما المقدمة التاسعة : وهي قوله : « ما لا يتجزأ لا يتألف من تركيبه مقدار ، لأنه لا تماس بالحجب ، ولا تماس بالمداخلة ، تماسا يوجب زيادة حجم » فالمراد : أن هذه الأجزاء لو تماسست . لمكانت إما أن تحجب الوسط ، أو لا تماسست بالمداخلة تماسا يوجب زيادة حجم .

والمراد (٢) : أن هذه الأجزاء لو تماسست . لكان إما أن يحجب الوسط الطرفين عن التماس ، أو لا يحجب . فإن كان الأول كان الوسط منقسما ، فيلزم أن يكون غير المنقسم منقسما . وهذا محال . وإن كان الثاني فحينئذ تكون الأجزاء متداخلة بالأسر . والتداخل بالأسر يمنع من حصول الزيادة في الحجم ، فحينئذ لا يكون تركيبها سببا لحصول الزيادة في الحجم ، فلا تكون هذه الأحجام متولدة من تألفها . وذلك باطل . ولما كان القول بوجود هذه الأجزاء يفرض إلى هذين القسمين ، وكان كل واحد منها باطلا ، كان القول بوجود هذه الأجزاء باطلا محالا .

\*\*\*

قال الشيخ : « إن كان تأليف ما لا يتجزأ ، وجب أن يكون الجزءان الموضوعان على مسافة بينهما ، جزء يتمتع فيه الالتقاء بالحركة ، خوفا من انقسام الجزء »

(١) كل مماس بالأسر : مكررة في الأصل .

(٢) فالمراد أن : ص

**التفسير :** هذه هي الحجة الثانية على نفي الجوهر الفرد .  
 مانا اذا فرضنا خطأ مركبا من اجزاء ثلاثة ، تباسة ووضعنا على طرفي  
 هذا الخط جزئين . فهذان الجزءان الموضوعان على الطرفين ، بقى  
 بينهما خلاء بمقدار الجوهر الواحد . فنقول : كل واحد منهما قابل  
 للحركة والمسافة خالية والمائق زائد ، فوجب أن يصح على كل واحد  
 منهما أن يتحرك . واذا تحركا فحينئذ يضر نصف كل واحد منهما ماسا  
 لنصف ذلك الجوهر المتوسط في الخط الأسفل . وذلك يوجب القسمة .

**ولقاتل أن يقول :** أستم تلتم : ان الواقف على طرف العالم ، لا يمكنه  
 أن يمد اليد الى الخارج ، لا لقيام عائق خارج العالم ، لكن لأن شرط صحة  
 الحركة حصول المكان والجهة ، ولا مكان ولا جهة خارج العالم ،  
 فامتنعتم الحركة ، لا لقيام المانع ، بل لفوات الشرط ؟ فهل لأحد من  
 مخالفينكم أن يقول على سبيل الاستهزاء : ان هذا التحرك امتنع عليه  
 الحركة ، خوفا من أن يثبت جهة خارج العالم ؟ بل تلتم : ان الرجوع  
 الى الاستهزاء في موضع الحاجة الى البرهان لا يليق بأهل العلم .  
 فكذا هنا . لم لا يجوز أن نقول : صحة الحركة على مذهب الجزئين  
 مشروط بكون المسافة قابلة للقسمة ؟ واذا لم يحصل هذا المعنى فحينئذ  
 امتنعتم الحركة لفوات شرطها ، لا لأجل ما أشرتم اليه من الطمن  
 والاستهزاء .



**قال الشيخ :** « وينتقلان بالحركة على مسافتين زوجيتين  
 الأجزاء ، لا يجوز أحدهما الآخر من غير أن يلحقه بالمحاذاة . والحركة  
 متساوية . فان كل واحد منهما ان كان قد قطع النصف عند المحاذاة ،  
 فبعد لم يحاذه ، وإن اختلفا فقطع المتقين في السرعة مختلف »

**التفسير :** هذه هي الحجة الثالثة على نفي الجوهر الفرد .  
 وتقريرها : انا نفرض خطأ مركبا تكون اجزاؤه شفعا . ولنفرض كونه

مركبا من ستة اجزاء ، ولنضع فوق طرفه الأيمن جزءا ، وتحت طرفه الأيسر جزءا آخر . ولنفرض أن هذين الجزئين ابتدأ بالحركة معا . وتركنا معا . ولنفرض كون الحركتين متساويتين فى السرعة والبطء . فهذان الجزعان لابد وأن يمر كل واحد منهما بالآخر ، وأن يصير محاذيا له . ولا يمكن حصول هذه المحاذاة الا على ملتقى الجزء الثالث والرابع . فقد حصل الجزء الواحد على ملتقى الجزعين ، وذلك يوجب قسمة الاجزاء .



**قال الشيخ :** « ولو كان تركيب ما لا يتجزأ ، فوقع عدد القطر فى المربع كمعد الضلع . مع أن كل واحد منهما ليس بين اجزائها فرجة ولا اختلاف مقادير »

**التفسير :** هذه هى الحجة الرابعة على نفى الجوهر الفرد . وتقريظها : انا اذا فرضنا مربعا تركيب عن خطوط اربعة متماسة ، بحيث يكون كل خط منها مركبا من اربعة اجزاء . فضلع هذا المربع لا محالة مركب من اجزاء اربعة ، وقطره ايضا مركب من اجزاء اربعة .

وهى : الجزء الأول من الخط الأول ، والثانى من الثانى ، والثالث من الثالث ، والرابع من الرابع . فنقول : هذه الاجزاء اما أن تكون من جهة هذا القطر متلاقية ، أو لا تكون . فان كانت متلاقية . فاما أن تكون مقاديرها من جهة القطر متساوية لمقاديرها من جهة الضلع ، أو تكون أزيد . والأول يقتضى أن يكون مقدار القطر مساويا لمقدار الضلع . وذلك محال . والثانى يقتضى أن يكون مقدارها من جانب القطر أزيد من مقدارها من جانب الضلع ، فيكون مقدار كل واحد منها من جانب القطر قابلا للقسمة ، فيكون الجوهر الفرد قابلا للقسمة . وهو المطلوب .

واما ان قلنا : ان هذه الاجزاء من جهة القطر غير متلاقية ، فهناك فرج ثلاثة واقعة فى خلال تلك الاجزاء الاربعة . وكل واحد من تلك الفرج .

أما أن يمنع الجوهر الفرد ، أو يكون أصغر من ذلك . فإن كان الأول فحينئذ يكون مقدار القطر بمقدار سبعة أجزاء ، ومجموع ضلعي هذا المربع سبعة أجزاء أيضا . فيلزم أن يكون القطر مساويا للضلعين . هذا خلف . وأما أن كان كل واحد من تلك الفرج أصغر من الجوهر الفرد ، وهو المطلوب .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « وكان إذا زالت الشمس عن محاذة شخص ، وجد في الأرض جزءا . أما أن يزول عن المحاذة جزءا ، فيكون مدار الشمس ، ومدار طرف المحاذة على الأرض متساويين . وإذا زالت الشمس جزءا ، زال الطرف عن المحاذة أقل من جزء ، فانقسم . أو تثبت المحاذة مع الزوال . وهذا محال » (٣)

**التفسير :** هذه هي الحجة الخامسة على نفي الجوهر الفرد . وتقديرها : إذا غرشنا خشبة في الأرض ، فإذا طلعت الشمس وقع لتلك الخشبة ظل في جانب المغرب ، وإذا ارتفعت الشمس بمقدار جوهر فرد ، فاما أن ينتقص من طرف ذلك الظل شيء ، أو لا ينتقص . والثاني محال لوجهين :

**الأول :** أنه لو عقل ذلك ، فإذا ارتفعت الشمس جوهرًا ثانيًا وثالثًا وجب أن لا ينتقص من ذلك الظل شيء . وهكذا حتى يبلغ الشمس إلى وسط السماء ، مع أن ذلك الظل يكون باقيا كما كان ، فإنه ليس لبعض تلك الجواهر خاصية ، يلزم من حركة الشمس إليها ، زوال طرف

(٣) عبارة عيون الحكمة هكذا : وكان إذا زالت الشمس عن محاذة شخص يركز في الأرض جزءا . أما أن تزول المحاذة جزءا فيكون مدار طرف المحاذة واحدا . وهذا محال . وأما أن تزول المحاذة أقل من جزء ، فانقسم ، أو تثبت المحاذة مع الزوال . وهذا محال . فاذن من المحال أن يكون تاليف الأجسام أجزاء لا تتجزأ . فاذن قسمة الأجزاء لا تقف عند أجزاء ... الخ .

الظل ، وتكون حركة الشمس الى سائر تلك الأجزاء ، توجب سكون  
رف الظل .

**والثاني :** ان الشمس اذا كانت فى نقطة معينة من الفلك ، فحينئذ  
يحصل خط متوهم خرج من نهاية جرم الشمس ، ومر على طرف تلك الخشبة  
المعززة ، واتصل آخره بآخر ذلك الظل . فاذا انتقلت الشمس من تلك  
النقطة ، فقد تحرك من ذلك الخط رأسه ، المتصل بالشمس ، وان لم  
يتحرك من ذلك الطرف رأسه المتصل بطرف الظل ، محينئذ حصل للخط  
الواحد المستقيم من جانب الشمس رأسان . وذلك محال .

فثبت : انه متى ارتفعت الشمس جزءا ، انتقص من طرف الظل شيء .  
فاذا قلنا : انه كل ما ارتفعت الشمس جزءا ، انتقص من طرف الظل  
جزء ، لزم أن يكون امتداد الظل مساويا لامتداد ربع الفلك . وذلك  
محال . وان قلنا : انه كل ما ارتفعت الشمس جزءا ، انتقص من طرف  
الظل أقل من جزء . فهذا يوجب القول بانقسام الجوهر الفرد . وهو  
المطلوب .



**قال الشيخ :** « فان قسم الأجسام لا تقف عند أجزاء  
لا تتجزأ »

**التقسيم :** لما ذكر هذه الدلائل الخفية على امتناع وجود  
جزء لا يقبل التجزئة ، لا جرم صرح بعدها بنكر تجزئة المطلوب . وهو  
( أن ) قسمه الأجزاء لا تقف عند أجزاء لا تتجزأ ، بل الأجسام قابلة  
للقسمة الى غير النهاية . واعلم : أن كون الجسم قابلا للقسمة على  
ثلاثة أوجه :

**أحدها :** يقول القسمة على سبيل أن ينفصل أحد القسمين عن  
الآخر .



**والوجه الثاني :** أن لا ينفصل أحد القسمين عن الآخر ، لكن على سبيل أن يختص أحد قسميه بعرض لا يحصل فى القسم الآخر منه . أما عرض حقيقى كما فى البقعة أو عرض صافى كاختلاف المتباينين وما يجرى مجراه .

**والوجه الثالث :** أن لا ينفصل أحد القسمين عن الآخر ، الا فى الوهم . مثل أن يقال : كل متحيز يتوهم ويتعيل ، فانه لابد وأن يتميز فوقه عن تحته ويبينه عن يساره .

وإذا عرفت هذا فنقول : ان الدلائل التى ذكرناها ، لا توجب كون الجسم قابلا للقسمة الانفصالية ، الى غير النهاية وكيف لا نقول ذلك . والفلك عند الفلاسفة مع كبره لا يقبل القسمة الانفصالية ، بل اللازم من تلك الدلائل المذكورة : أحد القسمين الباقيين من القسمة .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « وليس يجب ان يكون للجسم قبل التجزئة جزء ، الا بالامكان . ويجوز أن يكون فى الامكان احوال بلا نهاية »

**التفسير :** المقصود من هذا الكلام : ذكر الجواب عن دليل يتمسك به مثبتو القول بالجواهر الفرد . وتقرير ذلك الدليل : ان يقال : لو كان الجسم قابلا لانتقسامات لا نهاية لها ، لحصلت أجزاء بالفعل لا نهائية لها . والتالى محال ، فالمقدم مثله .

**بيان الشرطية من وجوه :**

**الأول :** انا اذا أخذنا الماء الواحد ، فقسناه الى نصفين ، فنقول : هذان الجزءان الحاصلان بعد القسمة . هل كانا موجودين قبل القسمة ، أو ما كانا موجودين قبل القسمة ؟ فان كان الأول لزم أن يقال : كل جزء يحصل بعد القسمة الممكنة فانه كان موجودا قبل حصول القسمة . فماذا كانت الانتقسامات الممكنة غير متناهية ، لزم القطع بأن تلك الأجزاء كانت

موجودة قبل القسمة بالفعل ، ويحفظ يلزم الطبع بأنه كان (٢). الجسم  
قابلا لانقساماته غير متناهية بالفعل . وهو المطلوب ، وأما إذا قلنا :  
أن الجزئين الحاصلين بعد القسمة ما كانا موجودين قبل القسمة ، فيحفظ  
يلزم أن يقال : أن تقسيم الماء الواحد الى نصفين يكون اعداءا للماء الأول ،  
ويكون ايجادا لهذين المائتين الحاصلين بعد القسمة ، وذلك بكسابة  
في المحسوسات . ويلزم أن يقال : أن البعوضة إذا طارت على وجه  
البحر وشقت ببضعها الصغير ، جزءا صغيرا من سطح البحر ، فأنشأ  
قد أعدت البحر الأول وأوجدت البحر الجديد . ومعلوم أن من التزم  
ذلك ، لا يكون عاقلا البتة .

**والوجه الثاني في بيان أن الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية**  
لها ، لحصل فيه أجزاء لا نهاية لها بالفعل : هو أننا نفرض الكلام في  
خط معين . ونقول : لا شك أن مقطع النصف منه موضع معين ، ويستحيل  
عتلا أن يكون غير ذلك المقطع مطلقا للنصف ، لأن غير ذلك المقطع لأبد  
وأن يكون زائدا على مقطع النصف أو ناقصا عنه بشيء ما . والزائد  
على مقطع النصف أو الناقص عنه يستحيل عتلا أن يكون مقطعا للنصف  
فما هو مقطع النصف من ذاك الخط ، يجب أن يكون كذلك وجوبا  
ذاتيا ، وغير ذلك المقطع يمتنع أن يكون كذلك امتناعا ذاتيا .

وإذا عرفت هذا في مقطع النصف ، فالأمر كذلك في مقطع الثلث  
ومقطع الربع . فلو كان ذلك الخط قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لكان  
لكل واحد من تلك المقاطع خاصية يجب حصولها فيه ، وجوبا ذاتيا ويمتنع  
حصولها في غيره امتناعا ذاتيا . وإذا ثبت هذا ، لزم أن يقال : إن لكل  
مقطع من تلك المقاطع الغير وقناحية خاصية واجبة الثبوت فيه ، متممة  
لثبوت لغيره . وبديهية المعتل شهادة بأن الاختلاف في الخواص الذاتية  
والصفات اللازمة توجب أن تكون الأمور الموصوفة بها متباينة بالفعل ،  
متغايرة بالعقيدة . والقوم أيضا قد ماعدوا على ذلك .

(٣) لو كان : ص

نثبت : أن الخط لو كان قابلا لانقسامات غير متناهية ، لكان لكل واحد من تلك المقاطع خاصية معينة واجبة الثبوت فيه ، متممة الثبوت في غيره . ولو كان الأمر كذلك ، لكان كل واحد من تلك المقاطع بمثابة الآخر امتيازاً بالفعل . وذلك يقتضى أن تحصل فيه أجزاء غير متناهية بالفعل .

**والوجه الثالث في بيان أن الجسم لو كان قابلاً لانقساماته لا نهاية لها ، لحصل فيه أجزاء غير متناهية بالفل :** وذلك لأن المعقول من التقسيم : تفريق المتجاورين ، لايجاد القسمين ، وأخراجهما من العدم إلى الوجود . وكيف لا نقول ذلك . ونحن نعلم بالضرورة : أننا نأخذون على تفريق الأجسام ، وأنا لسنا قادرين على إيجاد الأجسام واعدائها ؟ وذلك يدل على أننا إذا أوقفنا القسمة في جسم ، فنحن ما أوقفنا الأول وأوقفنا هذين الجسمين ، بل أوقفنا التفريق بين هذين المتجاورين . فثبت بما ذكرنا : أنه لو كان الجسم قابلاً لانقسامات لا نهاية لها ، لحصلت فيه أجزاء بالفعل لا نهاية لها .

**وإنما قلنا : أن القول بكون الجسم المتناهي المقدار مركباً من أجزاء غير متناهية بالفعل : محال . لوجده كثيرة :**

**الأول :** أن الجسم المتناهي في المقدار ، لو كان مركباً من أجزاء غير متناهية بالفعل ، لوجب أن يتمذر الوصول من أحد طرفيه إلى طرفه الآخر في زمان متناهى .

**الثاني :** أن الأجسام متناوثة في المقدار . وتفاوتها في المقدار بوجوب تفاوتها في عدد تلك الأجزاء . وكل عدد كان بعضه أقل من بعض ، فهو متناه .

**الثالث :** مجوع مقدار الجزعين يجب أن يكون أزيد من مقدار الجزء الواحد . ولا يجب أن لا يكون تألفها سبباً لحصول المقدار . وإذا ثبت هذا وجب أن تكون نسبة القدر للقدر ، كنسبة العدد إلى العدد . وإذا

كانت نسبة القدر الى القدر ، نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر ،  
وجب أن تكون نسبة العدد الى العدد ، نسبة متناهى العدد الى متناهى  
العدد . وهو المطلوب .

\*\*\*

#### ولترجع الى تفسير لفظ الكتاب :

قوله : « ليس يجب أن تكون للجسم قبل التجزئة جزء إلا بالامكان »  
معناه : أن الجسم قبل التجزئة ليس مركبا من أجزاء البتة ، بل فى نفسه  
جسم واحد . فإذا أوردنا عليه التقسيم ، كان ذلك احداثا للثنائية .  
والحاصل : أن عند « الشيخ » التقسيم : احداث للثنائية ، وعند مثبتى  
الجوهر الفرد ، التقسيم تفريق المتماثلين . الا انا اثبتنا بالدليل القاهر : أن  
الجسم لو كان قابلا لانتقسامات لا نهاية لها ، لوجب كون تلك الأجسام حاصلة  
فيه بالفعل . و « الشيخ » مازاد على ادعاء أنه لا يلزم من كونها قابلة  
للانتقسامات كونها منقسمة فى انفسها ، فكان الاشكال باقيا .

\*\*\*

قال الشيخ « فائق الأجسام لا ينقطع أماكن انقسامها بالتوهم  
البتة ، وأما تزيدها فالى حد تقف عنده ، اذا لا تجد مادة غير متناهية ،  
ولا مكانا غير متناه »

التفسير : المراد من هذا الكلام : أن الأجسام لا نهاية لها فى  
الصغر ، وهى متناهية فى الكبر ، كما أن العدد لا نهاية له فى الزيادة ،  
وان كان متناهى فى جانب النقصان . ثم ان « الشيخ » عل وجوب  
تناهى فى جانب الزيادة مرتين :  
احدهما : أنه لا تجد مادة غير متناهية .

والثانية : انه لا تجد مكانا غير متناه .  
واعلم : أن هذا التعليل فيه نظر . أما تعليله بأنه لا تجد مادة غير  
متناهية ، فضعفها من وجهين :

**الأول :** ( أن ) يقال : ولم وقتت تلك المادة ، ولم تذهب الى غير النهاية ؟ فان علل ذلك بشيء آخر ، لزم التسلسل . وإن قال : انه ثبت هذا المعنى فى المادة لمعينها ولذاتها ، لا لعلة أخرى . فلم لا يقول مثلها فى الجسم ؟

**والثانى :** ان مذهبه : أن الجسم قابل للتدخل والتكاثف . وعول فى تقرير هذا المذهب على أن قال : المادة ليس لها فى حد ذاتها حجم ولا مقدار ، فكانت نسبتها الى جميع المقادير ، نسبة واحدة . قال : فلاجسم لا يبعد أن يزول عن المادة مقدار صغير ، ويحل فيها مقدار عظيم كبير . وبالعكس .

وأقول : اذا عقلنا هذا ، فلنقاتل أن يقول : نسبة تلك المادة الى المقدار المتناهى ، والى المقدار الذى لا نهاية له : واحدة . فوجب أن تكون تلك الادة قابلة لمقدار لا نهاية له . وعلى هذا التقدير ، فانه يظل قوله : ان عدم المادة هو الذى أوجب كون الجسم متناهيا فى جانب الزيادة . وأما التعليل الثانى وهو قوله : ان ذلك انها لم يوجد ، لأنه لا يجد مكانا غير متناه . فهذا أيضا فى غاية الضعف . فان الملك الأعظم ليس له مكان ولا حيز . فلو كان عدم المكان يوجب عدم الجسم ، لزم أن لا يوجد الفلك المحيط ، وإن وجد فقد وجد له مكان . وذلك باطل عنده .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « ومكان الجسم ليس بعدا هو فيه — كما علمت — بل هو سطح ما ، يحويه الذى يليه ، فهو منه »

**التفسير :** ان هذا الكلام أجنبى عن هذا الرضع . فانه فى الفصل المتقدم لما أبطل القول بأن المكان هو البعد ، كان يجب عليه أن يفرع عليه بأن المكان هو السطح . فأما إيراد ههنا فغير مناسب . وأعلم : ان مذهب « أرسطاطاليس » أن المكان هو السطح الباطن

من الحاوى المماس للسطح الظاهر ، من الجسم المحوى . و « الامام افلاطون الالهى » له أن يحتج على فساده بأن يقول : صريح العقل حاكم بأن الجسم قد يكون ساكنا مع توارد السطوح عليه فى كل آن ، وقد يكون متحركا مع بقائه مماسا للسطح الواحد . وذلك يدل على أن المكان ليس هو السطح .

**أما الاول .** فلأن السكة اذا وقفت فى الماء ، والطير ( اذا ) وقف فى الهواء ، ثم ان الماء يمر على السكة والهواء ( يمر ) على الطير ، فهنا السطوح متواردة عليه بحسب الآتات المختلفة . فلو كان المكان عبارة عن السطح ، لكان الانتقال من سطح الى سطح ، انتقالا من مكان الى مكان ، وكان يكون حركة ، وكان يجب فى مثل هذه السكة وبمثل هذا الطير ، أن يكون متحركا . ولما شهد صريح الجس بأن هذه السكة ساكنة ، وهذا الطير ساكن ، علمنا بأن المكان ليس هو السطح .

**وأما الثانى .** فلأن الدقيق اذا وضع فى الجراب حين ما كان فى « البرى » (٤) ثم نقل الجراب مع ذلك الدقيق الى « سمرقند » (٥) فهنا ذلك الدقيق ، بقى سطحه الظاهر مماسا للسطح الباطنى من الجراب ، ولم ينتقل عنه . فلو كان المكان هو السطح ، لوجب أن يقال : أن الدقيق الذى كان فى « البرى » ثم حصل فى « سمرقند » لم ينتقل البتة ، ولم يتحرك البتة . وذلك معلوم الفساد بالبديهة . ولما حصلت الحركة ههنا ، مع أنه لم ينتقل من سطح الى سطح ، علمنا : أن المكان ليس هو السطح (٦)

---

(٤) مدينة من مدن بلاد فارس ، ينسب اليها فيقال : رازى  
 (٥) مدينة من مدن بلاد فارس ، ينسب اليها فيقال : سمرقند  
 (٦) فى كتاب « المطالب العالمة من العلم الالهى » كلام كثير جدا عن الزمان والمكان .

## الفصل الثامن

فى

# الزَّمان

وفيه مسائل :

## المسألة الأولى

فى

### اثبات الزمان

قال الشيخ : « وأما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه . وهو أمر به يكون القبل الذى لا يكون مع البعد . وهذه القبلية له لذاته ولغيره به . وكذلك البعدية . وهذه القبلية والبعدية متصلتان إلى غير النهاية . والذى لذاته هو قبل شيء ، هو بعينه يصير بعد شيء . وليس أنه قبل هو أنه حركة ، بل معنى آخر . وكذلك ليس هو بسكون ولا شيء من الأحوال التى تفترض ، فإنها فى انقياسها لها معان غير المعانى التى هى بها قبل وبها بعد . وكذلك مع . فإن للمع مفهومين غير مفهوم كون الشيء حركة »

التفسير : ان الكلام فى الزمان يقع فى مسائل (1) :

## المسألة الأولى

فى

### اثبات وجود الزمان

وللناس فيه قولان : منهم من أثبته ، ومنهم من نفاه . والمثبتون

---

(1) فى مسائل أولها : اثبات ... الخ : ص

مريقان : منهم من زعم : أن أظهر العلوم هو العلم بوجود الزمان ، ولا حاجة فيه البتة الى الاستدلال . ومنهم من يزعم : أنه لا يمكن اثباته الا بالدليل والحجة . وهو اختيار « الشيخ » وإما النفاة ، فقالوا : الزمان من جنس الأمور المتى لا وجود لها ، الا فى الأوهام . وذلك لأن الجسم لا يوجد فى الأعيان ، الا فى حد واحد من حدود المسافة ، الا أن الانسان يشاهد الجسم فى ذلك الحد ، ثم فى الحد الثانى ، ثم فى الحد الثالث . الى آخر حدود المسافة . فهذه الحصولات وان كانت لا تجتمع فى الأعيان ، الا أن صورها تجتمع فى الأذهان . فلهذا السبب يحصل للذهن شعور بامر ممتد من أول المسافة الى آخرها ، ويجعل ذلك الامر الممتد كالظرف لهذه الحوادث والحركات . ومن المعلوم بالضرورة : أن ذلك الأهر الممتد لا حصول له البتة فى الأعيان .

فهذا تفصيل مذاهب الناس فى اثبات الزمان .

#### واحتج « الشيخ » على اثبات الزمان فى هذا الكتاب بدليلين :

( الدليل الأول ) : أن نقول : لا شك أن ههنا أشياء تحكم على بعضها بأنها قبل غيرها ، وعلى بعضها بأنها مع غيرها ، وعلى بعضها بأنها بعد غيرها . فنقول : المفهوم من هذه القبلية والمعية والبعدية . إما أن يكون نفس الذاتين اللتين حكم لهما بالقبلية والمعية والبعدية ، وإما أن تكون هذه المفهومات أمرا مغايرا لتيتك الذاتين . والأول باطل . ويحل عليه وجوه :

الأول : أن الذات التى تحكم عليها بالقبلية ، تد تحكم بعد ذلك عليها بالمعية ، ثم تحكم عليها بالبعدية . ولما رأينا القبلية تبدلت بالمعية والمعية بالبعدية ، مع أن الذات المحكوم عليها بهذه الأمور باقية ، علمنا بأن هذه الأحوال أمور مغايرة لتلك الذات .

الثانى : أن الشيء المحكوم عليه بالقبلية ، تد تكون حقيقته أنه انسان أو حركة أو سكن . والمعقول من كونه انسانا وحركة وسكونا غير المعقول من كونه قبل وبعد .



**الثالث :** ان الأشياء المشتركة فى القبلية والبعدية لا تكون مختلطة  
فى الماهية ، والأشياء المختلفة فى القبلية قد تكون مشتركة فى الماهية  
فالمفهوم من القبلية والبعدية : أمور مغايرة لماهيات تلك الحقائق .

**الرابع :** ان كون الشيء قبل ذلك الشيء أمر مقول بالقياس الى  
غيره وذاته المخصوصة . وهى انه انسان أو حركة أو سكنون غير مقول  
بالقياس الى غيره .

**الخامس :** انا اذا قلنا : هذا الانسان قبل ذلك الانسان ، حكم  
صريح العقل بأن هذا الكلام قضية ، موضوعها : قولنا : هذا الانسان .  
ومحولها : قولنا : قبل ذلك الانسان . وحكم صريح عقلنا : بأن موضوع  
هذه القضية مغاير لمحولها .

فثبت : أن كون الشيء قبل غيره وبعد غيره أو مع غيره : أمور  
زائدة على الذاتين اللتين حكمنا عليهما بهذه القبلية والبعدية .

**ثم نقول :** هذه المفهومات اما أن تكون أمورا عينية أو وجودية .  
والأول باطل . لأن العدم من حيث انه عدم طبيعة واحدة . وهذه المفهومات  
أمور مختلفة ، فوجب أن تكون أمورا وجودية . فنقول : هذه القبليات  
والمعيات والبعديات أمور زائدة على الذوات موجودة . وظاهر انها ليست  
أمورا مستقلة بانفسها مستبعدة بذواتها ، بل هى نسب وإضافات . ولابد  
لها من أمور تكون هذه القبليات والبعديات والمعيات عارضة لها .

**ثم نقول :** هذا الشيء الذى هو معروض هذه القبليات والمعيات  
والبعديات ، قد يكون معروض لها بالذات ، وقد يكون معروض لها  
بالتبع والعرض . فانا اذا قلنا : هذه الحركة حصلت قبل هذه الحركة  
الأخرى ، قضى صريح العقل بأنها اتصفت بالقبلية ، لأجل انها حصلت  
فى زمان متقدم على حصول هذه الحركة المتأخرة . حتى أنا لو فرضنا  
أن هذه الحركة المتأخرة حصلت فى ذلك الزمان المتقدم ، وتلك الحركة  
المتقدمة حصلت فى الزمان المتأخر ، لكننا نقضى على تلك الحركة  
المتقدمة بأنها متأخرة . وبالعكس .

فهي : أن الذي يحكم عليه بكونه متقدما ومتأخرا ، قد يكون كذلك  
 تبعا لغيره ؟ وقد يكون كذلك بالذات . ولا يجوز أن يكون كل ما كان  
 متقدما ومتأخرا ، غايه يكون كذلك تبعا لغيره ، والا لزم الدور أو التسلسل .  
 فلا بد من الانتهاء الى موجود يكون قبل لذاته وبعدا لذاته . وأن الذي يكون  
 يمتنع عتلا أن يصير يعد وبالعكس . وذلك هو الزمان . وهذه الحجة قوية  
 في اثبات أصل الزمان . فاما أن هذا الزمان أهو نفس الحركة الفلكية  
 أو مقدارها ، أو أمر مغاير لهما ؟ فذاك بحث عن ماهية الزمان . وهو  
 أمر مغاير لما ( نحن ) الآن فيه .

\*\*\*

### والترجع الى تفسير ألفاظ الكتاب :

أما قوله : « وأما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه » فالمراد  
 أن الزمان شيء مغاير لمقدار الجسم ومغاير لمكان الجسم . وأما قوله  
 « وهو أمر به يكون قبل الذي لا يكون مع البعد » فالمراد : أن المتقدم  
 والمتأخر قد يحصلان في المسافة ، وقد يحصلان في الزمان ، إلا أن  
 المتقدم والمتأخر بحسب المسافة قد يحصلان معا ، والمتقدم والمتأخر بحسب  
 الزمان لا يحصلان البتة معا . فلهذا السبب قال : وهو أمر به يكون قبل  
 الذي لا يكون مع البعد . وأما قوله « فهذه القبليّة له لذاته ولغيره به »  
 فهو إشارة الى ما ذكرنا من أن الذي يحكم عليه بكونه قبل وبعد ، أما أن يكون  
 لذاته ، وأما أن يكون لغيره . ولا يجوز أن يكون كل شيء قبل وبعدا  
 لغيره ، والا لزم التسلسل أو الدور . وهما باطلان . فلا بد من الانتهاء  
 الى ما لا يكون قبل وبعدا لذاته . وأما قوله « وهذه القبليات والبعديات  
 متصلة الي غير النهاية » فهذا إشارة الى قدم الزمان . وهو كلام أجنبى  
 عن هذا الموضع ، لأن المقصود من تفسير هذه الكلمات في هذا الموضع  
 ( هو ) اثبات أصل الزمان . فاما القول في قدمه وحدوثه ، فذاك  
 بحث آخر .

وأما قوله : « والذي لذاته قبل شيء » وهو بعينه يصير بعد  
 شيء « فهذا إشارة الى الدليل الذي تمسكنا به في اثبات أن كون  
 الشيء قبل غيره أمر زائد على ذاته بالخصوصة . فان الذات المحكوم

عليها بالقبلية قد تصير بعد ذلك محكوما عليها بالبعدية . فتوارد التبليية والبعدية مع بقائها بعينها في الحالين يدل على أن هذه القبلية والبعدية أمران زائدان على تلك الذات . وأما قوله : « وليس أنه قبل هو أنه حركة » بل معنى آخر ، وكذلك ليس هو سيكون ، ولا شيء من الأحوال التي تعرض ، فإنها في أنفسها لها معاني غير المعاني التي هي بها قبل ، وبها بعد . وكذلك مع (o) ، فإن للبع مفهوم غير مفهوم كون الشيء حركة » فالمراد منه : ما ذكرناه في الوجه الثاني . وهو أن المحكوم عليه بأنه قبل أو بعد ، تكون حقيقته أنه إنسان أو حركة أو سيكون . ومن المطلوب بالضرورة : أن كونه إنسانا وحركة وسيكونا مفهومه مغاير لمفهوم كونه قبل ومع وبعد .

وأعلم : أن التحليل المنظوم المرتب هو الذي لخصناه ونظيناه . ثم إن تفسير الفاظ الكتاب يظهر أن « الشيخ » قد أشار إلى بعضها ، مع أنه ما تم جميع مقدمات الدليل .

### المسألة الثانية

في

#### بيان أن الزمان كم متصل

قال الشيخ : « وهذه القبلات والبعديات والمعيات تتوالى على الاتصال . ويستحيل أن تكون ذهبت لا تنقسم ، وإلا لكانت توازي حركات في مسافات لا تنقسم . وهذا محال . فإذن يجب أن يكون اتصالها اتصال القادير »

التفسير : المقصود من هذا الفصل : بيان أن الزمان كم متصل . والحجة عليه : أن القبلات والبعديات المتعاقبة ، إما أن تكون آتات متعاقبة متوالية ، كل واحد منها لا ينقسم . وإما أن لا تكون كذلك ،

(٢) وكذلك فإن للجبوع مفهوما : ص

بل تكون أمرا متصلا مستترا . والأول باطل ، لأن الزمان لو كان مركبا من آتات متتالية ، لوجب أن تكون الحركة مركبة من أمور متتالية . كل واحد منها لا يقبل القسمة ، لأن المواقع من الحركة فى الآن الواحد ، ان انقسم ، كان وقوع النصف الأول منه متقدما على وقوع النصف الثانى منه ، وحينئذ يكون الآن الذى وقع فيه ذلك القدر من الحركة منقسما . وقد فرضنا أن الآن غير منقسم . فثبت : أن القدر الحاصل من الحركة فى الآن الواحد غير منقسم . فلو كان الزمان مركبا من الآتات المتتالية ، لكانت الحركة مركبة من الأمور الغير منقسمة . ولو كان الأمر كذلك ، لكان الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ . لأن المقدار من المسافة التى يتحرك المتحرك عليها فى الآن الذى لا ينقسم بالجزء الذى لا يتجزأ من الحركة . أن كان منقسما كانت الحركة الى نصفه متقدمة على الحركة من نصفه الى آخره . وحينئذ تنقسم تلك الحركة وينقسم ذلك الآن . وقد فرضنا أنه ليس كذلك ، فوجب أن يكون ذلك القدر من المسافة غير منقسم . فثبت : الزمان لو كان مركبا من الآتات المتتالية ، وجب أن تكون المسافة مركبة من الأجزاء التى لا تتجزأ ، لكنه بين فى الفصل المتقدم : أن القول بالجزء الذى لا يتجزأ باطل ، فكان القول بكون الزمان مركبا من الآتات المتتالية باطلا . فثبت : أن هذه القبلات والبعديات لا يمكن أن تكون دفعات وآتات متتالية غير منقسمة . ولما بطل هذا ، وجب أن تكون هذه القبلات والبعديات متصلة اتصال المتأدیر . فثبت : أن الزمان كم متصل غير قار اذات .

**ولمائل أن يقول : ههنا دلائل أقوى مما ذكرتم ، تدل على أن الزمان لابد وأن يكون عبارة عن آتات متتالية :**

( اما ) **الحجة الأولى :** فنقول : هذا الآن الذى هو نهاية الماضى وبداية المستقبل ، يمتنع أن يكون قابلا للقسمة ، والا لكان أحد جزئيه متقدما على الآخر . ولو كان كذلك لكان عند حضور النصف الأول منه ، لا يكون النصف الثانى حاضرا . وعند مجيء النصف الثانى منه ، يكون النصف الأول غائبا . فثبت : أن كل ما كان منقسما يمتنع أن يكون حاضرا . وهذا ينمكس انعكاس النقيض ( وهو ) أن كل ما كان حاضرا ، فانه يمتنع

أن يكون منقسما . فثبت : أن هذا الآن الحاضر غير منقسم .

**إذا ثبت هذا فنقول :** أن عدمه يكون دفعة . إذ لو كان على التدريج ، لكان منقسما ، لكننا بينا أنه غير منقسم . وإذا كان عدمه دفعة ، فالآن المذى هو أول ، أن ( كان ) عدمه يكون متصلا بوجوده . فقد تتالى هذان الآتان . ثم الكلام فى الآن الثانى كما فى الأول . وهذا يقتضى القطع بتتالى الآتات أبدا . وأنه برهان قاهر جلى فى إثبات هذا المطلوب .

**والحجة الثانية :** أن هذا الآن الحاضر الذى دللنا على أنه لا يقبل المقسمة ، لابد وأن يكون عدمه أيضا دفعة ، فلا بد وأن يحصل فى أول عدمه شىء آخر ، والا فحينئذ ينقطع الزمان . ويكون ذلك الشىء أيضا حاضرا عند حصوله وحضوره . فيكون غير منقسم أيضا . وهذا يوجب القطع بتتالى الآتات التى هى غير منقسمة .

**الحجة الثالثة :** أن أحد طرفى الآن الحاضر هو الماضى — وهو معدوم — والطرف الآخر منه هو المستقبل — وهو أيضا معدوم — فلو قلنا بأن هذا الآن الحاضر يوجب اتصال أحد جزأى الزمان بالجزء الآخر ، لكان هذا القول معناه : أن أحد المعدومين يتصل بالمعدوم الآخر بطرف وجود . وهذا لا يتوله عاقل .

**الحجة الرابعة :** أن كل جزأين يفرضان فى الزمان . فإن أحدهما لابد وأن يكون متقدما على الآخر ، فلا يجوز أن يكون تقدم الجزء المتقدم على الجزء المتأخر ، أمرا ثبت له بسبب غيره . والا لزم التسلسل أو الدور — على ما قررناه — فلا بد وأن يكون الجزء المحكوم عليه بكونه متقدما لذاته ، والجزء المحكوم عليه بكونه متأخرا يكون متأخرا لذاته . فثبت أن كل جزأين يفرضان فى الزمان ، فإن لكل واحد منهما لازما يلزمه لذاته . وذلك اللازم ممتنع الثبوت فى حق الآخر . لكن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فى الماهية ، فوجب أن تكون الأجزاء المفروضة فى الزمان مختلفة لذواتها ولماهياتها . ومتى كان الأمر كذلك ، لم يعقل من اتصالها الا تواليها وتماقيها بحيث يكون كل واحد منها منفصلا فى نفسه عن الآخر . ولا معنى لبیان الآتات الا ذلك .

ولا يطل بهذه الدلائل كون الزمان متصلا ، ثبت أنه آتات غير منقسمة  
 ودفعات غير منقسمة . بقى ههنا قولكم : ان الزمان لو كان مركبا من آتات  
 متتالية ، لزم كون الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ . فقول : هذا  
 حق ، ولا نزاع فيه . الا انا نقول : لكن القول بكون الزمان مركبا من  
 الآتات المتتالية حق ، فالتقول بكون الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ  
 حق .

وأما الدلائل التى فكرتموها على ان الجسم يقبل القسمة الى غير  
 النهاية . فالجواب عنها : أبا بينا فى ذلك الفصل : ان هذه الدلائل لا توجب  
 الا النسبة الوهمية . وليس كل ما صح حسب الأوهام والأذهان ، وجب  
 أن يصح بحسب الأعيان . أليس قد اتفقوا على أنه كثيرا ما يثبت من  
 الموجودات فى الأذهان ، مع أنه يمتنع حصولها فى الأعيان ، فكذا ههنا .  
 ثم لنا فى مسألة الجوهر الفرد كتاب مفرد ، بالفنا فيه فى تقرير الكلام من  
 الطرفين ، فمن أراد الاستقصاء ، فعليه بذلك الكتاب .

### المسألة الثالثة

فى

#### بيان أن الزمان مقدار الحركة

قال الشيخ : « ومحال أن تكون أمور ليس وجودها معا ،  
 تحدث وتبطل ولا تتغير البتة . فانه ان لم يكن أمر زال ، أو أمر حدث ،  
 لم يكن قبل ولا بعد بهذه الصفة . فاذن هذا الشيء المتصل متعلق بالحركة  
 والتغير »

التفسير : المقصود من هذا الفصل : بيان أن الزمان مقدار  
 الحركة على ما هو مذهب « أرسطاطاليس » وتقرير هذه الحجة : أنه  
 لما تبدلت القبلية بالمعية ، ثم المعية بالبعدية ، فهذا ما لا يعقل تقريره  
 الا اذا حدث أمر لم يكن ، أو زال أمر كان . وقد دللنا على أن هذا الحدوث

وهذا النزول ليس على سبيل توالى الآتات المتعاقبة ، بل لابد وأن يكون على سبيل الاتصال المستمر . ولا معنى للحركة الا ذلك . فاننا بينا في أول الكتاب : أن الحركة عبارة عن تبدل يحدث على سبيل التدريج والاستمرار . فنبعث : أن الزمان مطلق الحركة .

**ولقائل أن يقول : أما قولكم : أن تعاقب القبلات والبعديات يقتضى وقوع التغير والحركة فى الشيء المحكوم عليه بالقبلية والمعية والبعدية . فنقول :** هذا باطل . فان بديهية العقل حاكمة بأن اله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومى ، وأنه الآن موجود معه ، وأنه سيبقى بعده . فان ( كان ) تعاقب القبلية والمعية والبعدية ، يوجب وقوع التغير فى ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال ، لزم وقوع التغير فى ذات واجب الوجود . وذلك لا يقوله عاقل . ولئن قلتم : لولا وقوع هذا التغير فى هذه الحالات ، والا امتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية . **فقول :** قد جوزتم أن يكون الشيء محكوما عليه بالقبلية والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير فى شيء آخر ، فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك ؟ وهذا هو قول « الامام أعلامون » فانه كان يقول : المدة لم يقع فيها شيء من الحركات . والتغيرات لم يحصل فيها الا الدوام والاستمرار ، وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد . وأما ان خصصت فيه الحركات والتغيرات ، فحينئذ يعرض لها قبلات قبل بعديات ، وبعديات بعد قبلات ، لا لأجل وقوع التغير فى كمال المدة والزمان بل لأجل وقوع التغير فى تلك الأشياء .

**ثم نقول : ههنا دلائل أقوى مما ذكرتم تدل على أن الزمان يمتنع أن يكون مقدار الحركة :**

**الحجة الأولى :** أن نقول : انا اذا قلنا : أن الزمان مقدار الحركة . فلا معنى لهذا الكلام الا أن الزمان مقدار دوام الحركة ، لكن من المعلوم أن دوام الحركة لا وجود له فى الأعيان . فبقدر هذا الدوام الذى هو صفة لهذا الدوام وثبت له ، أولى أن يكون له وجود فى الأعيان .

**الحجة الثانية :** هي أن دوام الحركة عبارة عن بقائها واستمرارها . والناس اختلفوا في أن استمرار الشيء ودوامه . هل هو زائد على ذاته أو عين ذاته ؟ فإن قلنا : إنه زائد على ذاته . فهذا الزائد يمتنع حصوله في غيره ، لأنه دوام وجود الشيء يمتنع أن يكون حاصلًا في غيره لا فيه . وإن قلنا : إنه عين ذاته ، فكذلك . وعلى التقديرين فإن دوام وجود الشيء يمتنع أن يكون مباينًا عنه حاصلًا في غيره . ولا شك أن مقدار هذا الدوام نمت لهذا الدوام وصفة له ، فيمتنع أيضًا أن يكون مباينًا عنه وحاصلًا في غيره . فثبت : أنه لو كان الزمان عبارة عن مقدار الحركة ، لوجب أن يكون مقدار كل حركة معيارًا لمقدار الحركة الأخرى . ولا شك أنها موجودة دفعة ( واحدة ) فيلزم أن لا تكون هذه الساعة الواحدة ساعة واحدة ، بل ساعات كثيرة ، بحسب الحركات الموجودة . وذلك لا يتوله عاقل .

**الحجة الثالثة :** أن العقل كما قضى بأن الحركة حاصلة في الزمان ، فكذلك قضى بأن جميع صفات هذه الحركة حاصلة في هذا الزمان . فلو كان الزمان عبارة عن صفة من صفات الحركة ، لكان الزمان حاصلًا في نفسه . وأنه محال . ولنا في إبطال هذا المذهب دلائل كثيرة . ونكتفي في هذا المختصر بهذا القدر .

### المسألة الرابعة

في

تقرير حجة أخرى على القول بثبوت الزمان

قال الشيخ : « وكل حركة في مسافة على سرعة محدودة ، فانه ( أن ) يتعين لها مبدآن وطرف ، لا يمكن أن يكون الانقطاع منها يبتدىء معها ويبلغ النهاية معها بل بعدها . فأنه هنا تعلق أيضا بالمع والبدء ، وإمكان قطع ، بسرعة محدودة ، مسافة محدودة ، فيما بين أخذه في الإبتداء



وتركه في الانتهاء . وفي أقل من ذلك ، إمكان قطع أقل (٢) من تلك المسافة .  
فهيئنا غير مقدار المسافة التي لا يختلف فيها السريع والبطيء مقدار آخر ،  
الذي نقول : إن السريع يقطع فيه هذه المسافة ، وفي أقل منه . أقل من  
تلك المسافة »

التفسير عاد « الشيخ » مرة أخرى الى ذكر دليل آخر يدل على  
اثبات أصل الزمان . فالدليل الأول الذي تقدم ذكره ، دليل مأخوذ من  
أحوال القبلات والبعديات . وهذا الدليل دليل مأخوذ من الإمكانيات  
المختلفة .

ولنقرر هذا الدليل فنقول : كل حركة تفرض في مسافة على قدر من  
السرعة ، فانه يحصل بين ابتداء تلك الحركة وبين انتهائها ، إمكان يتسع  
لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة ، فان حصلت حركة أخرى تساوى  
الأول في الابتداء والانتهاء ، لكنها تكون أبطأ منها ، وجد البطيء قد قطع  
مسافة أقل ، وان حصلت حركة أخرى تساوى الأولى في كيفية السرعة  
وفي وقت الترك ، ولكنها انما ابتدأت بعد ابتداء الأولى ، وجد هذا  
السريع الأصغر قاطعا لمسافة أقل .

وإذا عرفت هذه الوجوه الثلاثة من الفرض ، فنقول :

**أما الفرض الأول .** فالفائدة فيه : انه حصل بين ابتداء السريع الأول  
وبين انتهائه ، إمكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة ،  
ويمتلىء بالحركة الواحدة على ذلك القدر من السرعة ، إذا كانت في أقل  
من تلك المسافة . ولا تتسع للحركة الواحدة على ذلك القدر من السرعة ،  
إذا كانت في أكثر من تلك المسافة . فلهذا الإمكان المتد في نفسه خصوصية .  
باعتبارها ، يقبل بعض الحركات ، ولا يقبل البعض ، فهو أمر موجود .  
**وأما الفرض الثاني .** فالفائدة فيه : بيان أن هذه الإمكان أمر مغاير

(٣) من تلك المسافة . وهذا لا مقدار المسافة التي لا يختلف فيها  
السريع والبطيء ، وغير مقدار المتحرك الذي قد يختلف فيه مع الإنفاق في  
هذا . بل هو الذي يقول : ان السريع يقع فيه هذه المسافة ... الخ : ع

لمتدار المسافة . وذلك لأن الحركة البطيئة والسريعة أن تشاركنا في هذا  
الإمكان ، وجب أن يتفاوتا في مقدار المسافة ، وأن تشاركنا في مقدار  
المسافة ، وجب أن يتفاوتا في هذا الإمكان . وذلك من أظهر الدلائل على  
أن هذا الإمكان ، أمر مغاير لمتدار المسافة .

**وأما الفرض الثالث . فالمائدة فيه من وجهين :**

**الأول :** أن السريع الثاني ، يشارك السريع الأول في كونها حركة  
وأي كونها سريعة ويخاللها في مقدار هذا الإمكان ، فوجب أن يكون  
هذا الإمكان مغايرا لنفس كونها حركة ولو صف كونها سريعة .

**الثاني :** أن الإمكان الذي يتسع للسريع الصغير ، جزء من الإمكان  
الذي يتسع للسريع الكبير . وذلك يدل على أن هذا الإمكان قابل للمساواة  
والمناوأة والتطبيق والتجزئة .

فهذا هو تقرير هذا الدليل .

\*\*\*

**والرجع الى تفسير لفظ الكتاب :**

أما قوله « كل حركة في مسافة على سرعة محدودة ، فانه ( أن )  
يتمين لها مبدأ وطرف » فالمراد : أن كل حركة فلا بد وأن تكون من شيء  
الى شيء . فالذي منه : هو المبدأ . والذي اليه : هو الطرف . ثم انهما  
قد يكونان متعينين بالطبع وبالذات ، وقد يتعينان بحسب تعيين معين وفعل  
فاعل مختار . أما الأول فالحركات الطبيعية الصاعدة والهابطة . فإن  
لكل واحد منهما مبدأ معيناً ، وهما المركز والمحيط . وأما الثاني فكما اذا  
اجتاز الحيوان أن يبتدىء بالحركة من حد معين ، ويتركها في حد آخر .  
وكذا القول في الحركات الدورية ، فانه ليس فيها حد . هو المبدأ بالذات  
لذلك الحركة ، وحد هو المنتهى بالذات . بل المبدأ والمنتهى هناك ليس  
الا بالفرض والتعيين .

وأذا عرفت هذا فنقول : ظهر انه يحصل بين هذا المبدأ وهذا الطرف  
حركة على سرعة محدودة . وهذا هو الذي ذكرناه في الفرض الأول .  
وأما قوله : « لا يمكن أن يكون الأبطأ منها يبتدىء معها ، ويبلغ النهاية

معها ، بل بعدها « فهذا هو الذى ذكرناه فى الفرض الثانى . وأما قوله « فاذن ههنا تعلق أيضا بالمع والبعد » فاعلم : أن هذا الكلام أجنبى عن اثبات هذا الدليل . فانه ربما سأل سائل فقال : انك تقول فى هذا الدليل : الامكان الذى هو كالمطرف لهذه الحركات : هو الزمان . وفى الدليل الأول قلت : أن الذى تحصل بسببه القبليات والبعديات : هو الزمان . وهذا يومم المتناقض . فان الشيء الواحد لا يكون له الا حقيقة واحدة .

فلا جرم إزال هذه المشبهة وبين أن هذا الامكان الذى جعلناه ههنا طرفا لهذه الحركات ، هو نفس ذلك الشيء الذى قلناه فى الدليل الأول : انه هو السبب بالذات ، لتعاقب القبليات والبعديات . وأما قوله : « وامكان قطع سرعة محدودة بمسافة محدودة فيها بين أخذه فى الابتداء وتركه فى الانتهاء » فالمراد منه : الإشارة الى ما ذكرناه فى الفرض الأول وهو كالمكرر .

وأما قوله « وفى أقل من ذلك امكان قطع أقل من تلك المسافة » فالمراد منه : الإشارة الى ما ذكرناه فى الفرض الثالث . وأما قوله « فههنا غير مقدار المسافة الذى لا يختلف فيها السريع والبطيء بمقدار آخر ، الذى نقول : أن السريع يقطع فيه هذه المسافة » فالمراد ما ذكرناه ( وهو ) أن السريع والبطيء أن تساويا فى المسافة ، اختلفا فى هذا الامكان وأن تساويا فى هذا الامكان ، اختلفا فى مقدار المسافة ، فوجب القطع بأن هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة . وأما قوله : « فى أقل منه أقل من هذه المسافة » فهو إشارة الى ما ذكرناه من أن السريع الثانى إذا شارك السريع الأول فى السرعة وفى وقت الترك . ولكنه يبتدىء بعد ابتداء السريع الأول ، فانه يقطع أقل مما يقطع السريع الأول ، ويكون الامكان الذى يتسع لهذا السريع الثانى ، جزءا من الامكان الذى يتسع للسريع الأول . وذلك يدل على أن هذا الامكان قابل للبطينين والمساواة والمداوئة . وهو المطلب . وقد ظهر أن الذى ذكرناه عين ما ذكره « الشيخ » إلا أنا ذكرناه على النظم الطبيعى والترتيب القريب من الأفهام و « الشيخ » لم يعتبر ذلك .

## المسألة الخامسة

فى

تقرير وجوه أخرى فى بيان  
أن الزمان مقدار الحركة

قال الشيخ : « وهذا الامكان ومقداره غير ثابت ، بل يتجدد . كما  
أن ابتداء بالحركة للحركة ( غير ) ثابت . ولو كان ثابتا لكان موجودا  
للسريع والبطيء بلا اختلاف ، فهذا أذن هو المقدار المتصل على ترتيب  
القبليات والبعديات — على نحو ما قلنا — وهو متعلق بالحركة — وهو  
الزمان — وهو مقدار الحركة فى المتقدم والمتأخر ، الذى لا يثبت أحدهما مع  
الأخر فى مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك »

التفسير : أن « الشيخ » فى الفصل المتقوم ذكر الدليل الأول على  
اثبات الزمان ، ثم أتبعه ببيان أنه مقدار الحركة . وههنا أيضا ذكر هذا  
الدليل الثانى على اثبات الزمان ، ثم أتبعه مرة أخرى ببيان أنه مقدار  
الحركة ، وبني هذا المطلوب على مقدمة وهى أن الزمان أمر غير ثابت ،  
بل هو شئ فى السيلان والتقتضى . وذكر فى بيان أنه غير ثابت بل  
سيال دليلين :

**الوجه الأول :** أنه لو كان الزمان باقيا ، لكان الآن الذى حصل فيه  
ابتداء حركة الطوفان ، هو بعينه هذا الآن الذى نحن فيه . ولو كان  
كذلك ، لكان قد حصل ابتداء الطوفان فى هذا الآن . ولما كان ذلك باطلا ،  
علمنا أن الزمان غير ثابت ، بل هو سيال . وهذا هو المراد من قوله « كما  
أن الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت » يعنى ابتداء الحركة غير حاصل للحركة  
فى حال استبرارها ، فعملنا : أن حال استبرارها مغاير لحال حدوثها .  
وذلك يدل على أن الزمان غير ثابت .

**الوجه الثانى :** أنا قد ذكرنا : أن الحركة السريعة والبطيئة إذا  
اشتراكتا فى المسافة كان وقت ترك البطيئة ( هو ) بعد ترك السريعة .

ولو كان الزمان باقيا ، لكان وقت ترك البطيئة هو بعينه وقت ترك السريعة . وذلك يمنع من حصول التفاوت بين السريعة والبطيئة . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا : أن الزمان غير ثابت بل سيال . وهذا هو المراد من قوله « ولو كان ثابتا لكان موجودا للسريع والبطيء بلا اختلاف » ثم انه لما بين أنه غير ثابت ، قال « فهو إذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبلات والبعديات » على نحو ما قلنا في الدليل الأول . ثم قال « وهو متعلق بالحركة وهو الزمان » والمراد : انه في الفصل المتقدم بين أن تعاقب القبلات والبعديات لا يعقل حصوله إلا عند حصول الحركتين والتغير .

ثم قال « وهو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر الذي لا يثبت أحدهما مع الآخر ، لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك » فاعلم : انه لما بين أن الزمان مقدار الحركة ، ذكر مقدار الحركة خاصة بسببها يمتاز عن سائر المقادير . وذلك لأن المتقدم قد يكون في المكان وقد يكون في الزمان . أما الذي في المكان ، فقد يوجد المتقدم مع التأخر ، وأما الذي يكون في الزمان ، فالجزء المتقدم من الزمان لا يوجد مع الجزء المتأخر البتة من الزمان . وهذا هو المراد من قوله : مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر الذي لا يثبت أحدهما مع الآخر وأما قوله : « لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك » فالمراد : أن هذا المقدار الذي سميناه بالزمان ، شيء مغاير لمقدار المتحرك ولمقدار المسافة — وهذا كالمكرر الذي لا فائدة فيه —

#### المسألة السادسة

في

تفسير كون الآن فاصلا باعتبار

وواصل باعتبار آخر

قال الشيخ : « الآن فصل الزمان وطرف أجزائه المفروضة

فيه . يتصل به كل جزء في حده ، ويتصل بغيره »

التفسير : لما كان مذهبه : أن الزمان كم متصل . وكل كم متصل فانه  
 اقبل الفصل . ولا معنى للفصل الا حصول طرف لذلك الشيء . ينتج : أن  
 الزمان شيء يمكن أن يحصل له طرف بالفعل . ثم ذلك الطرف قد يكون  
 واصلًا أيضًا . وقد لا يكون . أما الأول فكما اذا حدثت نقطة في خط  
 بحيث لا ينفصل احدى جزأى ذلك الخط عن الجزء الآخر منه ، فانه ليس  
 هناك الا انه حدثت نقطة بالفعل . فذلك النقطة كما أنها نهاية لأحد  
 قسمي هذا الخط ، تكون بداية للقسم الثاني . فهذه النقطة تكون فاصلة  
 لذلك الخط باعتبار واصله باعتبار .

أما أنها فاصلة فلأن ذلك الخط كان قبل حدوث هذه النقطة فيه :  
 خطأ واحداً ، وعند حدوث هذه النقطة انقسم بقسمين . وأما أنها واصله  
 فلأن تلك النقطة أوجبت اتصال أحد قسمي هذا الخط بالقسم الثاني منه ،  
 والقسم الثاني غير منقسم .

وهو المطلوب الذي يكون فاصلا ولا يكون واصلًا . وكما اذا انقطع أحد  
 نصفي الخط عن النصف الآخر ، فان تلك النقطة التي هي نهاية أحد  
 نصفي الخط ، لم توجب اتصال ذلك النصف بالنصف الثاني منه .

واذا عرفت هذه المقدمة فنقول : قد دللنا على أن الآن الحاضر ، حد  
 يفصل الماضي عن المستقبل ، فيكون هذا الآن فاصلا . الا أنك قد عرفت  
 أن الطرف الفاصل قد يكون واصلًا وقد لا يكون . فنقول : انه يستحيل  
 أن لا يكون هذا الآن الفاصل واصلًا ، لأنه انما لا يكون واصلًا ، لو انتسب  
 الزمان ولم يحدث بعده شيء آخر . وذلك محال ، لأنه لو عدم الزمان  
 لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان ، والبعدية بالزمان لا تحصل الا عند  
 حصول الزمان .

نفبت : أنه يلزم من مجرد فرض عدم الزمان فرض وجوده . وما أدى  
 عدمه الى وجوده كان محالا ، فكان فرض عدم الزمان محالا . واذا ثبت هذا ،  
 ظهر أن كل أن يحدث فانه فاصل باعتبار واصل باعتبار آخر . أما أنه  
 فاصل فلاته فصل الماضي عن المستقبل ، وأما أنه واصل فلاته أوجب اتصال

الجزء الذى هو الماضى بالجزء الذى هو المستقبل . ثبت : أن كل آن يفرض فى الزمان فانه يكون فاصلا من وجه وواصلا من وجه آخر .

\*\*\*

وإذا مررت هذا ، فلترجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

أما قوله « الآن فصل الزمان » فالمراد منه : ظاهر . فان بسبب حصول الآن الخاص ، ينفصل الماضى عن المستقبل ، فيكون هو فصلا للزمان . وأما قوله « وطرف أجزائه المفروضة فيه » فالمراد : أن جزء الزمان إما الماضى أو المستقبل . وهذا الآن الحاضر هو بعينه نهاية الماضى ، وهو بعينه بداية المستقبل . وأما قوله « ينفصل به كل جزء فى حده » وينصل بغيره » فهو إشارة الى ما ذكرناه من أن هذا الآن يوجب الفصل من وجه ، والوصل من وجه آخر .

#### المسألة السابعة

فى

بيان أن الزمان مقدار الحركة المستديرة الأولى

قال الشيخ : « الزمان اذ ثبات لقبله مع بعده ، فهو متعلق بالتغير ، ولا بكل التغير ، بل بالتغير الذى من شأنه أن يتصل »  
التفسير : وذلك يسهل على مطلوبين :

أحدهما : الزمان متعلق التغير . واحتج عليه بأنه لا ثبات لقبله مع بعده . وذلك لا يمثل إلا مع حصول التغير . وقد ذكر هذا الكلام قبل ذلك . ونقضناه نحن بكون البارئ — تعالى — قبل هذا الحادث ، ثم يصير معه ثم يصير بعده ، مع أن ذلك لا يقتضى وقوع التغير فى ذاته .

والثانى : أن التغير على قسمين :

أحدهما : أن يكون بسبب تعاقب أمور يكون كل واحد منها حادثا دفعة واحدة .

والثانى : أن يكون ذلك التغير حادثا ، لا دفعة ، بل على التدريج يسيرا

يسرا . وقد بينا أن القسم الأول يقتضى تعاقب الآتات . وذلك محال .  
فبقى القسم الثانى — وهذا الكلام قد سلف ذكره —

والعجب من « الشيخ » كيف حرد هذه التكريرات الكثيرة فى مثل  
هذا الكتاب الصغير ؟

\*\*\*

قال الشيخ « والتغيرات التى فى الكم بين نهايتى الصغير  
والكبير . والتى فى الكيف بين نهايتى المضدين ، والتى فى الأين بين نهايتى  
مكانين بينهما غاية البعد ، وكل ما يقصد طرفا ليسكن . ان كان ( بالطبع )  
يهرب عما عنه ، الى ما اليه . فالطرف المتوجه اليه ( بالطبع ) مسكون  
فيه بالطبع ، والذى بالتقسيم بعد الذى بالطبع ، ولأن كل حركة مبتدأة فى  
العالم ، ففى بعد ، ما لم تكن فيه ، فلها قبل والقبل زمان . فالزمان أقدم  
من الحركة المبتدئة . فهو إذن أقدم من التى فى الكم والكيف والأين المستقيم .  
فالتغير الذى يتعلق به الزمان هو إذن : الذى يكون فى الوضع المستدير ،  
الذى يصح له ان يتصل ، أى اتصال شئت »

التفسير : لما أثبت فيما تقدم : ان الزمان مقدار الحركة ، أراد فى  
هذا الفصل أن يبين أنه مقدار الحركة المستديرة . وتقريره : أن يقال : الزمان  
يتمتع أن يكون له أول وآخر . ولما ثبت أنه مقدار الحركة ، وجب أن تكون  
تلك الحركة حركة ، لا أول لها ولا آخر والحركة التى تكون كذلك ، ليست  
الا الوضعية المستديرة . ففتقر فى تقرير هذا الكلام الى تقرير مقدمات :

### المقدمة الأولى

فى

#### اثبات ان الزمان ليس له أول ولا آخر

واحتجوا عليه : بأنه لو كان له أول ، لكان عدمه قبل وجوده متلبه  
بالزمان ، فيلزم من فرض عدم الزمان فرض حصوله . وهو محال . وأيضا : لو  
كان له آخر ، لكان عدمه بعد وجوده بمعديه بالزمان . ويمود التعريف المذكور .



## المقدمة الثانية

في

قولنا (٤) : الزمان مقدار الحركة

والكلام في تقريرها : ما تقدم .

## المقدمة الثالثة

في

أنه (٥) لما كان الزمان مقدار الحركة

لزم من قدم الزمان قدم الحركة

والأمر فيه : ظاهر . لأنه لو حصل الزمان عند عدم الحركة ، لندح ذلك في قولنا : الزمان يجب أن يكون مقدار الحركة .

## المقدمة الرابعة

في

أن جميع الحركات سوى الدورية يمتلك أن تكون أزلية

وتقريرها من وجبين :

**الأول :** أنا بينا في فصل (٦) الحركة في أول الطبيعيات : أن الحركة لا تحصل إلا في مقولات أربع : الكم ، والكيف ، والأين ، والوضع .  
أما الحركة التي في الكم . فهي انتقال من غاية الصغر الى غاية الكبر ، أو بالعكس . والتي في الكيف . فهي انتقال من أحد الضدين الى الضد الآخر . والتي في الأين . فهي حركة من مكان الى مكان بينهما غاية المباينة .  
وإذا عرفت هذا فنقول : الحركة إما طبيعية ، أو شرعية ، أو ارادية .  
أما الطبيعية فهي هرب طبيعي عما عنه الحركة ، وتوجه طبيعي الى ما اليه

(٥) وهي أنه : ص

(٤) وهي قولنا : ص

(٦) باب : ص

الحركة . ومتى كان الأمر كذلك ، فنعد الوصول الى المطلوب يجب حصول السكون . فكل حركة طبيعية فهي منتهية الى السكون . والسكون عدم ، وكل حركة طبيعية فهي منتهية الى العدم ، فلا تكون هي الحركة الحاصلة للزمان . وأما القسرية فهي متأخرة عن الطبيعية ، وإذا كانت الطبيعية لا تصلح أن تكون حاصلة للزمان ، فالقسرية أولى أن لا تكون كذلك . وأما الحركة الإرادية غير المستديرة ، فظاهر أن شيئاً منها ليست دائمة .

فثبت بما ذكرنا : أن كل حركة سوى المستديرة ، فانها ليست حاصلة للزمان ، فوجب أن تكون الحركة الحاصلة للزمان هي المستديرة .

**الوجه الثاني في إثبات هذا المطلوب :** أن الاستقراء دل على أنه لا شيء من الحركات العابرة للحركة المستديرة يدائمة . وكل حركة حاصلة للزمان فهي دائمة . ينتج : فلا شيء من الحركات العابرة للحركة المستديرة بحاصلة للزمان . فالحاصلة للزمان يجب أن تكون هي المستديرة .

### المسألة الثامنة

في

**ذكر الأجوبة عن دلائل القائلين بأن**

**الزمان يمتنع أن يكون مقدار الحركة**

**قال الشيخ :** « وأما السكون . فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره ، إلا بالعرض . إذ لو كان متحركاً ما هو ساكن ، لكان يطابق هذا الجزء من الزمان »

المفسر الذين قالوا : الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة . احتجوا على صحة قولهم بأمر .

**الأول :** أن بديهية العقل كما حكمت بصحة أن يقال : الجسم متحرك من هذه الساعة الى الساعة الفلانية ، فذلك حكمت بصحة أن يقال : الجسم

سكن من هذه الساعة الى الساعة الفلانية» فثبت : أن نسبة الزمان الى الحركة والى السكون : على السوية . واذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقال : الزمان مقدار الحركة .

ثم ان « الشيخ » ذكر فى هذا الموضع ما يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . فقال : ان السكون انما يتقدر بالزمان على سبيل العرض ، بمعنى أن الشيء الذى هو ساكن الآن ، لو فرضنا انه كان متحركا بدلا عن كونه ساكنا ، لكانت تلك الحركة واقعة فى هذا القدر من الزمان .

ولناقل أن يقول : هذا الكلام انما يصح لو كان تصويره بوجود الزمان موقوفا على تصور الحركة ، إلا أن ذلك باطل . ويدل عليه وجوه :

**الأول :** انا لو فرضنا شخصا غائلا عن وجود الأفلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها ، بأن كان أعى ، وكان جالسا فى بيت مظلم ، وقدرنا انه بالغ فى تسكين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفس ، فان هذا الانسان يجد المدة امرا مستهرا باقيا . والعلم بذلك ضرورى . وهذا يدل على أنه سواء كان الحاصل هو الحركة او السكون ، فان الزمان حاصل . وذلك يقدح فى كون الزمان عارضا من عوارض الحركة .

**الثانى :** ان الحركة عبارة عن التغير من حال الى حال . والعقل ما لم يفرض زمانين يحصل فى أحدهما الأمر المنتقل عنه ، ويحصل فى الثانى الأمر المنتقل اليه ، فانه لا يمكن أن يعقل معنى الحركة والتغير . فثبت : أن تعقل ماهية الحركة موقوف على تعقل الزمان . ولو كان تعقل الزمان موقوفا على تعقل الحركة ، لزم الدور . وهو باطل .

**الثالث :** ان العقل كما يحكم بأن الحركة لا يمكن وقوعها الا فى زمان مخصوص ، فكذلك يحكم بأن السكون لا يمكن حصوله الا فى زمان مخصوص . وكما لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفا للحركة على استحضار معنى السكون ، فكذلك لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفا للسكون ، على استحضار معنى الحركة ، بل يجد كون الزمان ظرفا للحركة والسكون بالسوية ولا يجد بين الأمرين تفاوتا البتة . واذا كان الأمر كذلك ، فقد بطل ما ذكره « الشيخ » من أن كون السكون

بتقدرا بالزمان ، تابع لكون الحركة متقدرة به .

\*\*\*

قال الشيخ : « والحركات الأخرى يقدرها الزمان ، لا بانه مقدارها الأول ، بل بانه معها ، كالمقدار الذى فى الذراع يقدر خشبة الذراع بذاته ( ويقدر ) ( ٧ ) سائر الأشياء بتوسطه . ولهذا يجوز أن يكون زمان واحد بمقدار حركات فوق واحدة »

التفسير : القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة ، استدلوا على صحة قولهم بحجة ثانية وكتريهما : أن القول بأن الزمان مقدار الحركة ، يوجب القول بأن هذه الساعة الواحدة التى نحن فيها . ليست ساعة واحدة ، بل ساعات كثيرة ، إلا أن هذا باطل ، فالقول بأن الزمان مقدار للحركة باطل . أما بيان الشرطية فمن وجوهين :  
**الأول :** إن مقدار الحركة معناه مقدار امتداد الحركة ومقدار استمرارها ومقدار بقائها ودوامها . وبقاء الشيء ودوامه إما أن يكون عبارة عن نفس الشيء أو عن كيفية قائمة به . لأن العقل لا يقبل أن يقال : أن بقاء الشيء ودوامه أمر مبين عنه بالكلية . وإذا امتنع أن يكون بقاء الشيء ودوامه موجودا مبينا عنه ، امتنع أن تكون كلية ذلك الدوام مبينة لذلك الشيء ، لأن كلية الدوام لا معنى لها ، إلا أن ذلك الدوام وذلك الاستمرار الى حد معين . فثبت : أن مقدار كل حركة إما أن يكون عين وجود تلك الحركة ، وإما أن يكون صفة قائمة بها . وحينئذ يلزم أن يكون مقدار كل حركة مغايرا لمقدار الحركة الأخرى . فلو كان الزمان عبارة عن هذه المقادير ، لزم أن تكون كثرة الأزمنة الموجودة معا بحسب كثرة الحركات الموجودة .

**والوجه الثانى فى تقرير هذا المعنى :** أن يقال : الحركة ماهيتها أنها انتقال من حال الى حال آخر . وذلك يقتضى أن يكون الزمان الذى

---

( ٧ ) ويقدر : سقط ع

حصلت فيه الحالة المنتقل عنها ، غير الزمان الذى حصلت الحالة المنتقل اليها . وإذا كان كذلك ، فالحركة من حيث هى ، تكون مستقلة للزمان استقلاما بحسب ماهيتها وحقيقتها . والواجب لذاته يمتنع أن يكون لغيره ، فوجب أن تكون كل حركة فانها من حيث هى ، تكون مستقلة للزمان .

وإذا ثبت هذا فنقول : أما أن يقوم زمان واحد بكل الحركات ، وأما أن يقوم بكل واحد منها زمان على حدة . والأول باطل لوجهين :  
**الأول :** أن قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة محال .

**والثاني :** أن الحركة المعينة إذا عرفت ، فقد عدم مقدارها أيضا . فالحركة الأخرى لما كانت موجودة ، كان مقدارها أيضا موجودا . فلو كان أحد المتدارين عين الآخر ، لزم كون المقدار الواحد محتوتا موجودا . وهو محال . ولما بطل هذا القسم ، ثبت أنه لا بد وأن يقوم بكل حركة زمان على حدة . وذلك يوجب القول بأن هذه الساعة الواحدة التى نحن فيها ليست ساعة واحدة ، بل ساعات كثيرة وجئت بأسرها دفعة .

وأما قلنا : أن ذلك باطل لوجهين :

**الأول :** أننا نعلم بالبحينة أن هذه الساعة الواحدة التى نحن فيها ساعة واحدة ، لا ساعات كثيرة .

**الثاني :** أنه لو اجتمعت في هذه الساعة الواحدة ساعات كثيرة ، لكان لا بد لجنوع تلك الساعات الكثيرة من زمان واحد ، يكون ظرفا لها بأسرها ، فتكون هى بأسرها حاصلة فيه . وذلك محال . لأن ذلك الظرف يكون أيضا حاصلا مع تلك الظروف . فيفتقر ذلك الظرف الى ظرف آخر ، ويلزم التسلسل ، وهو محال . فثبت بما ذكرنا : أن القول بأن الزمان مقدار الحركة يفضى الى هذه الأباطيل ، فوجب أن يكون ذلك القول باطلا .

وإذا عرفت هذا فنقول : أن الكلام الذى ذكره « الشيخ » في هذا الفصل يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . وتقريرها : أن الزمان

عبارة عن مقدار حركة الفلك الأعظم ، وعرض قائم بتلك الحركة فقط .  
 إلا أن ذلك المقدار ، كما يقدر تلك الحركة بالذات فكذا يقدر سائر  
 الحركات المطابقة لتلك الحركة ، كما أن المقدار الموجود في خشبة  
 الذراع ، يقدر تلك الخشبة أولا بالذات ، ويقدر سائر الأشياء بواسطة  
 كونه مقدارا لفلك الخشبة .

واعلم : أن هذا الجواب ضعيف ويدل عليه وجهان :  
**الأول :** أنا قد دللنا على أن الحركة من حيث هي حركة ، مستدعية  
 للزمان ، وإذا كانت هذه الماهية موجبة لحصول الزمان ، كانت جميع  
 الحركات متساوية في استلزام حصول الزمان . والحكم الثابت  
 بالذات يمتنع أن يكون ثابتا بالعرض ، لما ثبت أن الواجب لذاته يمتنع أن  
 يكون واجبا لغيره . وإذا كان كذلك امتنع أن يقال : الزمان عارض لمعنى  
 الحركات بالذات وللباقي بالتبعية . **وأيضا :** قد بينا أنه لا معنى لمقدار  
 الحركة إلا كمية دوامها واستمرارها . وقد ذكرنا : أن العلم الضروري  
 حاصل في أن كمية دوام الشيء يمتنع أن يكون صفة قائمة بشيء آخر  
 مبينا عنه بالكلية .

**والوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب :** أن نقول :: انكم قسمتم  
 تقدر الحركات الكثيرة بالزمان ، على تقدر الأجسام الكثيرة بمقدار  
 الخشبة الواحدة . فنقول : أنه لا نزاع في أن المقدار القائم بالخشبة التي  
 هي الذراع مفايز للمقدار (أ) القائم بالجسم الذي هو المذروع ، فانه  
 من المحال أن يكون المقدار القائم بهذا الجسم ، عين المقدار القائم بالجسم  
 الآخر . وإذا كان كذلك فقولوا : أن مقدار هذه الحركة مفايزة لمقدار  
 تلك الحركة ، وأن لكل حركة مقدارا على حدة . وإذا كان الزمان عبارة  
 عن مقدار الحركة ، ثم ثبت أن لكل حركة مقدارا على حدة ، لزم القطع  
 بأن لكل حركة زمانا على حدة . وحينئذ يصير المثال الذي ذكرتهوه حجة  
 عليكم .

\*\*\*

(أ) للمقدار القائم بالجسم الذي : ص

**قال الشيخ « وكما أن الشيء الذى فى العدد ، اما مبدؤه . كالوحدة ( واما ) قسيمة كالزوج والفرد ، واما معدوده . كذلك الشيء فى الزمان . منه ما هو مبدؤه كالآن . ومنه ما هو جزؤه كالماضى والمستقبل . ومنه ما هو معدوده ومقدره . وهو الحركة »**

**التفسير :** القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة ، استدلوا على صحة قولهم بحجة ثالثة . وتقديرها أن نقول : لو حصل لمقدار الحركة وجود ، لكان إما أن يكون حاصلًا فى الحال أو فى الماضى أو المستقبل . والأول باطل ، لأن الحال الحاضر لا يقبل الانقسام . والزمان منقسم . وحصول الانقسام فى غير المنقسم محال . والثانى والثالث محال لوجهين :

**الأول :** هو أن الماضى والمستقبل معدومان . ولا شئ من المعدوم بهوجود . ينتج : فلا شئ من الماضى والمستقبل بهوجود .

**والثانى :** هو أن الماضى هو الذى كان حاضرا ثم انقضى . والمستقبل هو الذى يتوقع حضوره ، إلا أنه لم يحضر . ولكن الحاضر من الآتات المتتالية ، ليس الآن الذى لا ينقسم . فالماضى والمستقبل ليس الا الآتات الحاضرة ، فيلزم كون الزمان مركبا من الآتات المتتالية . وذلك عند التوهم محال . فثبت : أن مقدار الحركة لو كان موجودا ، لكان وجوده إما أن يكون فى الحال أو فى الماضى أو فى المستقبل ، وثبت أن كل هذه الأقسام باطل ، فيلزم أن يقال : لا وجود لمقدار الحركة . وهذا كلام قوى فى الإلزام على الفلاسفة .

وإذا عرفت هذا فنقول : الكلام الذى ذكره « الشيخ » فى هذا الفصل يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . وتقديره : أن يقال : ليس الآن جزءا من أجزاء الزمان ، بل هو مبدأ لحصول الزمان . وذلك لأن الآن شئ غير منقسم ، ثم أنه بسيلانه وحركته يفعل الزمان ، كما أن النقطة تفعل بسيلانها وحركتها الخط . والزمان هو الذى ينقسم الى الماضى

والمستقبل ، فنسبة الآن الى الزمان ، نسبة المبدأ الى ذى المبدأ ، ونسبة الماضي والمستقبل الى الزمان نسبة الزوج والفرد الى العدد .

**واعلم : ان هذا الجواب فى غاية الضعف ، وبيانه من وجوه :**

**الأول :** انا قلنا : لو كان الزمان موجودا ، لكان عبارة عن آتات متتالية . وذلك لأن الزمان عبارة عن الحال والماضى (١) والمستقبل . أما الحال فانه غير منقسم . وأما الماضى والمستقبل فهو الذى كان حاضرا أو يتوقع حضوره ، فيكون ايضا غير منقسم . فلزم أن يكون الزمان عبارة عن تتالى هذه الأمور الغير منقسمة . وذلك عند القوم محال . وما ذكره نى بمرض الجواب لا يدفع هذا الكلام ، فكان فاسدا .

**الثانى :** ان قولهم : الآن شىء غير منقسم ، فانه يفعل بوسائله الزمان ، لكون الآن شيئا قائما بنفسه مستقلا بذاته ، ثم انه يفعل بوسائله الزمان . وذلك بعينه رجوع الى مذهب « الإمام أفلاطون » من أن الزمان جوهر قائم بذاته مستقل بنفسه ، ثم انه تحصل له نسب متعاقبة متوالية الى الحوادث ، وحينئذ يكون هذا اختيارا لهذا القول واعتراضا بسقوط قول من قال : للزمان عبارة عن مقدار الحركة .

**الثالث :** انكم زعمتم أن الآن طرقت للزمان وصفة ثابتة ( به ) فكيف زعمتم : أن الآن هو الأصل والمبدأ ، وأن الزمان انما حدث من حركته ؟

ومن تأمل هذه الكلمات حق التأمل ، عرف شدة الاضطراب فيها .

\*\*\*

قال الشيخ « والجسم الطبيعي فى الزمان لا لذاته ، بل لانه فى الحركة ، والحركة فى الزمان »

**التفسير :** القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار

---

(١) الماضى : ص



الحركة ، استدلوها على صحة قولهم بحجة رابعة . وهى : انا كما حكينا بأن هذه الحركة وجدت فى هذا الزمان ، فكذاك نحكم بأن هذا الجسم وجد فى هذا الزمان . ولا نجد فى العقل تفاوتاً بين قولنا : حصلت هذه الحركة فى هذا الزمان ، وبين قولنا : حصل هذا الجسم فى هذا الزمان . وإذا كان كذلك ، كان نسبة الزمان الى الحركة كنسبته الى الجسم ، وذلك يمنع من كون الزمان مقدار الحركة .

وإذا عرفت هذا فنقول : الذى ذكره « الشيخ » فى هذا الفصل يصلح أن يكون جواباً عن هذا الكلام . وتقريره : أن يقال : الجسم الطبيعى فى الزمان لا لذاته ، بل لأنه فى الحركة . والحركة فى الزمان . واعلم : أن هذا الكلام فى نهاية الضعف . وذلك لأن الزمان لما كان مقدراً للحركة ، كان عرضاً موجوداً فى الحركة ، والحركة عرض موجود فى الجسم ، فيلزم أن يكون الزمان موجوداً فى الموجود فى الجسم ، فيلزم أن يكون الزمان موجوداً فى الجسم . وهذا البيان يظهر كون الزمان موجوداً فى الجسم ، ولا يظهر منه معنى كون الجسم موجوداً فى الزمان . والبحث انما وقع عن معنى قولنا : الجسم موجود فى الزمان . والكلام الذى ذكره يقتضى كون الزمان موجوداً فى الجسم . وذلك من الأعاجيب .

\*\*\*

قال الشيخ : « فوات الأشياء الثابتة من جهة ، وفوات الأشياء الغير ثابتة من جهة ، والثابتة من جهة إذا أخذت من جهة ثباتها ، لم تكن فى الزمان ، بل معه . ونسبة ما مع الزمان وليس فى الزمان ، الى الزمان هو الدهر . ونسبة ما ليس فى الزمان الى ما ليس فى الزمان من جهة ما ليس فى الزمان الأولى ( به ) أن يسمى السرد . والدهر فى ذاته من السرد ، وبالمقياس الى الزمان : دهر ( ١٠ ) »

التفسير : القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار

( ١٠ ) انظر فى الدهر والسرد : الكتاب الرابع من كتاب المطالب العالية من العلم الالهى تأليف الامام نضر الدين الرازى .

الحركة ، استدلوا على صحة قولهم بحجة خامسة . وتقديرها : ان ذات الحق — سبحانه — مفرقة عن الحركة والتغير ، ثم اتا نعلم بالضرورة : انه — سبحانه وتعالى — كان موجودا قبل وجود هذا اليوم ، وانه الآن موجود مع هذا اليوم ، وانه سيبقى بعد انقضاء هذا اليوم . ولما صدق عليه — سبحانه — انه كان ، وانه الآن كائن ، وانه سيكون . ثبت : ان هذه المفهومات لا تعلق لها البتة بالحركة والتغير .

وايضاً : فالجواهر العقلية موجودات مجردة عن الحركة ولواقتها . ثم انه يصدق عليها انها موجودة مع الباري — تعالى — دائمة الوجود بذوام وجوده . وكيف لا نقول ذلك ومدار دليل الفلاسفة في اثبات واجب الوجود على أن المعلوم لابد وأن يكون موجودا مع العلة وأن لا يكون متأخرا عنها البتة ؟ ثبت : أن مفهوم المعية حاصل ههنا ، مع أن الحركة والتغير بمتعة الحصول ههنا . وذلك يدل على أن الأمن الذي لأجله يحصل معنى القبلية والمنية والبعدية ، حاصل في الموضع الذي يمتنع حصول معنى الحركة والتغير فيه . وذلك يقتضى أن يكون حصول معنى القبلية والبعدية والمعية ، لاتعلق له بالحركة .

واذا عرفت هذا فنقول : الفضل الذي ذكره « الشيخ » ههنا يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . وتقديره : أن يقال : نسبة التغير الى المتغير هو الزمان . ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر . ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد . هذا حاصل هذا الكلام .

واعلم : أنه ليس فيه كبير فائدة . وذلك لأننا قد دللنا على أن المفهوم من القبلية والبعدية والمعية ، معنى حاصل في هذا الموضع الذي لا تثبت معنى الحركة والتغير فيه . وذلك يقتضى أن يكون حصول معنى القبلية والمعية والبعدية ، لايتوقف على حصول الحركة والتغير . وهذا برهان قاطع على حصول هذا المطلوب ، ولا دافع له الا أن يقول : انه — تعالى — واجب الوجود لذاته ، ممتنع عدم لذاته ، لكنه ما كان موجودا قبل هذا اليوم وليس بوجوده مع هذا اليوم ، ولا يبقى موجودا بعد هذا اليوم ، الا أن فساد هذا القول معلوم بالضرورة . لأن الذي

يصدق عليه أنه ما كان موجودا قبل هذه الساعة وليس موجودا مع هذه الساعة ، ولا يكون موجودا بعد هذه الساعة يكون عدما محضا ونفيا صرفا ، فالقول بمع ذلك بأن واجب الوجود لذاته ، ممتنع لذاته : جمع بين التقيضين — وهو معلوم البطلان بالبدئية —

ثم ان « الشيخ » لم يدفع هذا الكلام ، الا بأن قال : « نسبة الثابت الى المتغير مسماة بالدهر ، ونسبة الثابت الى الثابت مسماة بالسرمد » وذكر هذا الكلام في هذا المقام ضعيف . ويتبين من وجوه :

**الأول :** انه ما زاد على ذكر الألفاظ الهائلة . ومعلوم ان ذلك لا يدفع الحجة ببينة .

**الثاني :** انه لم يبين ان هذا الذي سماه بالدهر وبالسرمد ، هل هو نفس هذه النسب المخصوصة أو هو أثر آخر يقتضى حصول هذه النسب ؟ فان كان الأول فلم لا نقول في الزمان مثله . وهو انه لا يغني للزمان الا عين هذه القبلات والمعيات والبعديات ، من غير اثبات أثر آخر ؟ ولم زعم ان الزمان موجود يقتضى حصول هذه النسب ، ولم يقل : الدهر موجود يقتضى حصول هذه النسبة المخصوصة ؟ وما الفرق بين البابين ؟ أما الثاني وهو ان يقال : المسمى بالدهر والسرمد موجود مخصوص يقتضى حصول هذه النسب ، فكان ينبغي ان يبين انه جوهر أو عرض ؟ وان كان جوهر ، ( هل ) هو من الجواهر الجسمانية أو من الجواهر المجردة ؟ وان كان عرضا ، فهو من أى أجناس الأعراف ؟ فان هذا البحث لا يصير معلوما الا بذكر هذه التفاصيل .

**الثالث :** انك زعمت ان نسبة الثابت الى المتغير هو الدهر . ونقول : هذا الذي سميته بالدهر . اما ان يكون ثابتا أو متغيرا . فان كان ثابتا . فالثابت اما ان يجوز جعله سببا لحصول النسب المتغيرة أو لا يجوز . فان جاز فلم لا يجوز أن يقال : التقتضى لحصول نسب بعض المتغيرات الى البعض شيء ثابت في ذاته ؟ كما هو قول « الامام افلاطون » وان لم يجوز فكيف جعلته سببا لحصول النسبة الحاصلة بين الثابت والمتغير ؟ فان مثل هذه النسبة تكون متغيرة . واذا كان المسمى بالدهر ثابتا —

والثابت لا يجوز جعله سببا لحصول هذه النسبة المتغيرة ، ونسبة  
الثابت الى المتغير ، نسبة متغيرة — لزوم امتناع كون الدهر سببا لحصول  
هذه النسبة . وأما ان كان المسمى بالدهر أمرا متغيرا فى ذاته . فهل  
يمكن جعله سببا لحصول النسبة مع الأشياء الثابتة أو لا يمكن ؟ فان  
أمكن ، فلم لم يكن الزمان كافيا فى ذلك حتى لا نحتاج الى اثبات هذا  
الدهر ؟ وان لم يمكن ، فكيف جعلتم الدهر المتغير فى ذاته سببا لحصول  
النسبة بين الأشياء الثابتة ؟

واعلم : أن كلام « الشيخ » فى هذا الكتاب مشعر بأن الدهر شيء  
ثابت فى ذاته . لأنه قال : « الدهر فى ذاته من السرد ، وبالمقياس  
الى الزمان دهر » ومعناه : أن الدهر فى ذاته شيء ثابت غير متغير ،  
الا أنه اذا نسب الى الزمان الذى هو موجود متغير فى ذاته سببى  
دهرا . وهذا تصريح بأن الدهر ثابت فى ذاته ، الا أنه مع كونه كذلك ،  
فانه يقتضى حصول هذه النسب المتغيرة . وفى ذلك اعتراف بأن الشيء  
قد يكون ثابتا فى ذاته . ومع ذلك فانه يقتضى تقدير الأحوال المتغيرة  
بالمقادير المخصوصة . واذا كان الأمر كذلك فهذا عين مذهب « الامام  
أفلاطون » من أن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته ، الا أنه يقتضى  
تقدير هذه الأحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة .

فقد ظهر أن الناصرين اذهب « أرسطاطاليس » فى أن الزمان مقدار  
الحركة لا يمكنهم التوغل فى شيء من مضائق المباحث المتعلقة بالزمان ،  
الا بالرجوع الى مذهب « الامام أفلاطون »

والأقرب عقدى : أن الحق فى الزمان وفى المبدأ هو مذهب « الامام  
أفلاطون » وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته . فان اعتبرنا نسبة  
ذاته الى ذات الموجودات الدائمة المبرأة عن التغير ، سمي بالسرد .  
من هذا الاعتبار ، وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات  
والتغيرات . فذاك هو الدهر الداهر ، وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون  
المتغيرات متقارنة معه ، فذاك هو المسمى بالزمان . وأما قول « أرسطو »  
بأن الزمان مقدر الحركة ، فقد عرفت بالدلائل القاطعة فساد . وأما

مذهب « الأمام أفلاطون » فهو الى المعلوم البرهانية أقرب ، وعن ظلمات  
الشبهات أبعد . ومع ذلك فالعلم التام بحقائق الأشياء ليس الا عند الله  
— سبحانه وتعالى —

**وللقوم دليل آخر على أن الزمان لا يجوز أن يكون مقدار الحركة .**  
وذلك باعتبار أن فرض عدم الزمان يوجب وجوده ، لأن كل ما عدم فانه  
يكون عدمه بعد وجوده بعديّة بالزمان ، فيكون فرض عدم الزمان يوجب  
فرض وجوده . وكل ما كان كذلك ، فانه واجب لذاته . ثبت : أن الزمان  
واجب لذاته . فلو كان مقدارا للحركة وعرضا حالا فيها ، لكانت الحركة  
شرطا لوجود ما هو واجب لذاته . وما كان كذلك كان الأولى أن يكون  
واجبا لذاته ، فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها . هذا خلف .

\*\*\*

**قال الشيخ : « الحركة على حصول الزمان . والمحرك علة**  
**علة الزمان . فالمحرك علة الزمان ، ولا كل محرك حركة مستديرة ، بل**  
**التي ليست بالقسر ، فقد صح أن الزمان قبل القسر » (١١)**

**التفسير :** أما قوله « الحركة علة حصول الزمان » فهذا  
باطل . ويدل عليه وجوه :  
**الأول :** أن الحركة عبارة عن التغير من حالة الى حالة أخرى . وذلك  
لا يعمل الا اذا كان زمان ما منه الحركة ، مغايرا لزمان ما اليه الحركة .  
ثبت : أن الحركة مفتقرة الى تحقيق ماهيتها الى الزمان . فلو كانت الحركة  
علة لحصول الزمان ، لكان الزمان مفتقرا الى الحركة . وحينئذ يلزم انتقار  
كل واحد منهما الى الآخر . وهو محال .

(١١) عبارة عيون الحكمة : « الحركة علة حصول الزمان ، والمحرك  
علة الحركة . فالمحرك علة علة الزمان . فالمحرك علة الزمان . ولا كل  
محرك بل محرك المستديرة ، ولا كل محرك مستديرة ، بل التي ليست  
بالقسر . فقد صح أن الزمان قبل القسر »

**الثاني :** لو كانت الحركة علة لحصول الزمان ، لوجب أن تكون كل حركة كذلك ، وحينئذ يلزم كون الأزمنة متعددة بحسب تعدد الحركات ، فيلزم حصول الأزمنة الكثيرة دفعة واحدة . وهو محال .

**الثالث :** الزمان عندهم عبارة عن مقدار امتداد الحركة . فلو قلنا : الحركة علة لحصول الزمان ، لكان معنى هذا الكلام : أن الحركة علة لبقاء نفسها ولدوامها . وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته ، فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها . وهو محال .

**الرابع :** أنا وإن (١٤) فرضنا ارتفاع جميع الحركات والتغيرات ، فإن صريح العقل يقتضي بقاء المدة والزمان . وذلك يدل على أن الزمان غنى في وجوده عن الحركة . فنثبت : أن قوله : « الحركة علة لحصول الزمان » ليس بصواب . وأما بقية الكلام فظاهر غنى عن التفسير .

## الفصل التاسع

في

# مبادئ الحركة

وفيهِ مسائل :

## المسألة الأولى

في

### اثبات ان الحركة الدورية ارادية

قال الشيخ : « كل حركة عن محرك قسرى (١) فاما عن محرك طبيعي أو نفساني ، أو ارادى . وكل محرك طبيعي فهو بالطبع يطلب شيئاً ويهرب عن شيء . فحركته بين طرفين : متروك لا يقصد ، ومقصود لا يترك . وليس شيء من الحركات المستديرة بهذه الصفة . فان كل كل نقطة فيها مطلوبة ومهروب عنها ، فلا شيء من الحركات المستديرة بهذه الصفة (٢) بطبيعي ، فاذن الحركة الموجبة للزمان نفسانية ارادية . فالنفس علة وجود الزمان »

التفسير : الحركة اما أن تكون طبيعية أو قسرية أو ارادية . والدليل على هذا الحصر : أن حركة الجسم لا بد لها من مؤثر يؤثر فيها . وموجب يوجبها . وذلك المؤثر اما أن يكون حالاً في الجسم أو يكون مبايناً عنه . أما الحال فيه فان لم ( يكن ) له شعور بالأثر الصادر عنه فهو الطبيعية ، وان كان له شعور بذلك الأثر فهو الارادة ، وأما ان كان ذلك المحرك مبايناً ، فذلك هو التسر . فثبت : أن كل حركة فهي إما طبيعية وأما قسرية وأما ارادية .

(٢) بهذه الصفة : سقط ع

(١) غير قسرى : ع

ثم نقول : الحركة الدورية يمتنع أن تكون طبيعية . والدليل عليه :  
أن ( فى ) الحركة الدورية . كل نقطة يفارقها المتحرك ، فان هربه عنها  
عين طلبه لها ، وحركته عنها عين توجيهه اليها . فلو كانت هذه الحركة  
طبيعية ، لكان الهرب الطبيعى عن الشيء عين المطلب الطبيعى للشيء .  
وذلك محال .

ثبتت : أن الحركة الدورية يمتنع أن تكون طبيعية ، ويمتنع أيضا  
أن تكون قسرية . لأن القسرية على خلاف الطبيعية . وإذا امتنع كونها  
طبيعية ، امتنع كونها قسرية ، ولما بطل هذان القسمان ثبت كونها ارادية .  
أن الحركات الدورية كلها ارادية .

**والثاني أن يقول :** لم لا يجوز أن يقال : الجسم المستدير قد يكون  
قبل وصوله الى تلك النقطة طالبا لها بالطبع ، ثم عند الوصول اليها  
يصير هاربا عنها بالطبع . وذلك لا يوجب التناقض ، لأنه انما يكون  
طالبا للوصول الى تلك النقطة ، فترك الوصول اليها . وانما يصير هاربا  
عنها عند الوصول اليها . فالطلب والهرب لم يحصلا فى زمان واحد  
ولا بحسب شرط واحد ، بل فى زمانين بحسب شرطين مختلفين ، وذلك  
وذلك لا امتناع فيه ؟

**والذى يدل على انه غير ممتنع وجوه :**

**الأول :** انه لانزاع فى أن الحركة المستقيمة قد تكون طبيعية ، ثم  
ان الحجر النازل بالطبع يكون قبل وصوله الى حد معين فى تلك المسافة  
يكون طالبا للوصول اليه . ثم عند وصوله اليه يصير هاربا عنه . فاذا  
عقل عنه ذلك فى الحركة المستقيمة ، فلم لا يعقل مثله فى الحركة المستديرة ؟

**الثانى :** ان الطبيعة توجب السكون بشرط الحصول فى المكان  
الطبيعى ، وتوجب الحركة بشرط الحصول فى المكان الغريب . فثبت :  
أن كون الشيء الواحد موجبا لحالتين متضادتين بحسب شرطين مختلفين  
فى زمانين متغايرين غير ممتنع .

**الثالث :** أن عنكم الحركات الدورية ارادية . فقبل وصول الجسم



المستدير الى النقطة المعينة ، يكون الوصول اليها مطلوباً بالارادة . ثم عند الوصول اليها يصير ذلك الوصول اليه مهروباً عنه فى وقتين ، وعند شرطين بحسب الارادة . فاذا عقل كون الشيء الواحد مطلوباً مهروباً عنه فى وقتين ، عند شرطين ، بحسب الارادة ، فلم لا يجوز مثله بحسب الطبيعة ؟



**قال الشيخ :** « فاذن الحركة الموجبة للزمان نفسانية ارادية .  
فالنفس علة لوجود الزمان »

التفسير : انه أثبت فيها تقدم : أن الحركة الحاملة للزمان حركة دورية ، وأثبت فيها تقدم : أن الحركة الدورية ارادية ، ( و ) لزم من هذا : أن يقال : الحركة الحاملة للزمان ارادية . ثم نقول : فاعل الحركة الارادية هو النفس . وهذا ينعكس أن النفس هى الفاعلة للحركة الارادية ، وثبت أن تلك الحركة الارادية هى الفاعلة للزمان . فالنفس فاعل فاعل الزمان . فتكون هى الفاعلة للزمان ، وهى العلة لوجود الزمان .

### المسألة الثانية

فى

اثبات أن الجسم لا يتحرك لذاته

**قال الشيخ :** « كل حركة فلها محرك . لأن الجسم اما أن يتحرك ، لأنه جسم ، أو لا لأنه جسم . فان تحرك لأنه جسم ، وجب أن يكون كل جسم متحركاً . فاذن حركته تجب عن سبب آخر اما قوة ( فيه ) ، واما خارجه عنه »

التفسير : الكلام التام فى تقرير هذا المقام : أن يقال : الحركة لا بد لها من مؤثر . وذلك المؤثر اما ذات المتحرك واما غيره . ويبتنع أن

تكون ذاته ، فبقى أن تكون غيره . فنفترض في تقرير هذا الدليل الى اثبات مقدمات :

#### فالمقدمة الأولى : ( هي ) ان الحركة لا بد لها مؤثر .

ونقول : الدليل عليه هو : ان الحركة لا يعقل كونها مستقلة بنفسها . مستبدة بذاتها ، لأنها نعت من نعوت الجسم ، وصفة من صفاته . ولا يعقل حصولها الا كذلك وكل ما كان كذلك فهو مفتقر في تحققه الى الغير ، وكل ما افتقر في تحققه الى الغير ، فهو ممكن لذاته ، فلا بد له من مؤثر . ينتج : أن الحركة لا بد لها من مؤثر .

**والمقدمة الثانية :** هي قولنا : يمتنع أن يكون الجسم متحركا لذاته . وقد استدل « الشيخ » عليها ههنا بأنه لو تحرك لأنه جسم ، لوجب أن يكون كل جسم متحركا . واعلم : أن هذا الاستدلال لا يتم الا بهزيد تقرير . وهو أن يقال : الأجسام متساوية في الجسمية ، فلو كانت من حيث هي متساوية في الجسمية ، موجبة للحركة ، لمكانت الأجسام بأسرها متساوية في الموجب ، ويلزم من استوائها في الموجب ، استوائها في الاثر . وهو الحركة . فالكلام الذي ذكره « الشيخ » لا يتم الا بتقرير هذه المقدمات .

\*\*\*

#### ولفائل أن يقول : السؤال عليه من وجوه :

**الأول :** لم قلتم : ان الأجسام بأسرها متساوية في الجسمية ؟ وما الدليل على صحة هذه المقدمة ؟ وتقريره : أن المعقول من الجسم أن ماهيته تقبل الأبعاد الثلاثة . ولا يلزم من الاستواء في قابلية الأبعاد الثلاثة ، الاستواء في تمام الماهية ، لما ثبت أن الماهيات المختلفة لا بعد اشتراكها في بعض اللوازم . وأما تلك الماهية التي عرضت لها هذه القابلية ، فهي غير مشعور بها من حيث هي . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يعرف كونها متساوية في تمام الماهية ؟ فثبت : أن هذه المقدمة غير معلومة .

**لا يقال :** الدليل على استوائها في تمام الماهية : أنا نقسم الجسم

الى الحار والبارد واللطيف والكثيف والهليوى والسفلي . ويوجد القسمة  
أمر مشترك فيه بين الأقسام ، فوجب أن يكون كونه جسما — لذى هو  
المورد لهذا التقسيم — أمرا مشتركا فيه بين الكل .

لذا نقول : هذا باطل . لما أنه يمكننا أن نقسم الأعراض الى الكم  
والكيف وغيرها ، ثم لم يلزم منه تماثل الأعراض في تمام الماهية ، فكذا  
هنا .

**السؤال الثاني :** سلمنا أن الأجسام متماثلة في تمام الماهية . لكن  
لم قلتم : أنه يلزم من هذا القدر استوائها في جميع اللوازم ؟ والدليل  
عليه : أن الأجسام الفلكية والأجسام العنصرية متساوية في تمام الجسمية ،  
ثم أنه لم يلزم أن يصح على الفلكيات ، كما صح على العنصریات .  
وبالعكس . فكذا هنا مثله . وعليكم حصر الاحتمالات ، ثم إبطالها بالدليل  
القاطع ليم دليلكم .

**السؤال الثالث :** ان المبدأ لتلك الحركة إما أن تكون فيه أو لا تكون  
فيه . فان كان الأول ، فنقول : كما أن هذا الجسم اختص بهذه الحركة  
المعينة ، فكذلك اختص بالقوة التي هي المبدأ لهذه الحركة المعينة ، فان وجب  
أن يكون اختصاصه بتلك الحركة لأجل علة أخرى ، وجب أن يكون  
اختصاصه بتلك العلة ، لأجل علة ثانية . ولزم التسلسل . وان عقل أن  
يكون اختصاصه بتلك العلة ، لا لأجل علة أخرى ، فلم لا يجوز بثله في  
الحركة ؟ وإما ان قلنا : ان تلك الحركة انها حصلت في ذلك الجسم بسبب  
متفصل ، فنقول : اختصاص ذلك الجسم لقبول ذلك الأثر من ذلك المبدأ دون  
سائر الأجسام ، إما أن يكون لأجل أن ذلك الجسم أولى من غيره بذلك  
القبول ، أو ليس كذلك . فان كان ذلك لأجل حصول تلك الأولوية ، عاد  
الكلام في سبب حصول تلك الأولوية . وان كان غير مشروط بحصول  
تلك الأولوية ، فحينئذ يكون اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الأثر دون  
سائر الأجسام مع استواء جميع الأجسام في القابلية ، ومع أنه ليس شيء  
منها أولى بذلك القبول من الآخر ، يكون رجحانا لأحد طرفي الممكن على

الآخر من غير مرجح . وإذا عقل ذلك ، فلم لا يعقل مثله فى أصل  
الحركة ؟ وهو أن يقال : ان تلك الحركة ترجح وجودها على عدمها لا بهرجح  
وحيثئذ يبطل أصل هذا الدليل .  
فهذا تمام الكلام على هذا الدليل .

واعلم : أن « الشيخ » لما أثبت أنه لا يجوز أن يكون الجسم متحركاً  
لذاته ، أنتج منه : أنه لا بد وأن يكون متحركاً بغيره . ثم ان ذلك الغير  
أما أن يكون حالاً فيه أو مبايناً عنه ، فلا جرم قال : ان ذلك الشيء الآخر  
« أما قوة فيه وأما خارج عنه »

### المسألة الثالثة

فى

بيان أنه لا بد من انتهاء الحركات

الى محرك أول ، لا يتحرك

قال الشيخ : « الحركات فى كل طبقة (١) تنتهى الى محرك أو لا يتحرك »  
والا لاتصلت بحركات لا نهاية لها ، فاتصلت اجسام بلا نهاية ،  
وكان لجملة حجم غير متناه . وهو محال »

التفسير : لو كان كل متحرك انما يتحرك لأن شيئاً آخر حركه  
الى غير النهاية ، لزم أما الدور — وهو أن يكون تحرك هذا بذاك ،  
وتحرك ذاك بهذا . فيقتضى تقدم حركة كل واحد منهما على حركة الآخر .  
أما بالرتبة وأما بالزمان . وهو محال — وأما بالتسلسل — وذلك يقتضى  
وجود اجسام لا نهاية لها — وقد دللنا على أنه محال ، فلم يبق الا ان  
يقال : هذه الحركات تنتهى الى محرك لا يتحرك البتة ، أو كان متحركاً  
لكنه يكون متحركاً من تلقاء نفسه ، ولا يتحرك بغيره . وذلك هو المطلوب .

---

(١) طبقة : ع

## المسألة الرابعة

فى

بيان أن القوة الجسمانية لا تقوى

على أفعال غير متناهية

قال الشيخ « ليس من شأن جسم من الأجسام أن يكون له قوة على أمور غير متناهية والا لكانت قوة الجزء مقابلة لشيء من ذلك الغير متناهى ، المفروض من مبدا محدود ، أقل مما يقوى عليه الكل من ذلك المبدأ ، فكان على متناه . وكذلك الجزء الآخر مجموعهما يكون على متناه »

التفسير : كل قوة حالة فى الجسم ، فانه يجب كونها متناسبة بسبب انقسام ذلك المحل . والكلام فى مباحث هذه المقامة سيأتى به فى مسألة اثبات النفس الناطقة .

واذا عرفت هذا فنقول : جزء تلك القوة إما أن يقوى على التحرك والتأثير ، أو لا يقوى عليه البتة . والثانى باطل ، لأن جزأها أن لم يقو على التأثير البتة ، فحينئذ لا يكون جزء القوة ، قوة على شيء أصلا ، فحينئذ يلزم أن تكون القوة على الشيء غير قابلة للانقسام . وقد بيناه : أنها قابلة للانقسام . هذا خلف . فثبت : أن جزء القوة يقوى على التأثير .

ثم نقول : جزء القوة إما أن يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل ، أو لا يكون كذلك . والأول باطل ، والا لزم أن يكون الكل مساويا للجزء . وهذا محال . ولما بطل هذا تعين الثانى وهو أن يقال : جزء القوة لا يقوى على مثل ما تقوى عليه كل القوة ، وحينئذ يلزم أن يكون مقوى الجزء متناهيا ، ومقوى الكل ضعف مقوى الجزء . وضعف المتناهى متناهى . فمقوى كل القوة الجسمانية يجب أن يكون متناهيا . وذلك هو المطلوب . وللقائل أن يقول : الكلام على على هذه الحجة من وجوه :

**الأول :** لا نسلم أن القوة الحائلة في التحفيز يجب أن تكون منقسمة .  
وذلك لأن بتقدير أن الجسم ( كان ) مركبا من الأجزاء التي لا تتجزى ، كانت  
القوة الغائبة بالجزء الذي لا يتجزأ ، لم يلزم كونها منقسمة ، لكننا بينا :  
أن الحق هو إثبات الجزء الذي لا يتجزأ .

**السؤال الثاني :** هو أن النقطة الواحدة . كل واحدة منها شيء غير  
منقسم . فنقول : هذا الشيء أن كان جوهرًا ، فقد ثبت الجوهر الفرد ،  
وأن كان عرضا فمحله أن لم يكن منقسما . فقد ثبت الجوهر الفرد ، وأن  
كان منقسما فحينئذ يكون هذا اعترافا بأن انقسام المحل لا يقتضى انقسام  
المحال ، وحينئذ لا يلزم من كون الجسم منقسما أبدا ، أن تكون القوى  
الجسمانية منقسمة .

**( السؤال الثالث :** هب أن القوى الجسمانية منقسمة ، وأن مقوى  
الجزء لابد وأن لا يكون مساويا لمقوى الكل . لكن لم قلتم : أن عدم  
المساواة لا يحصل إلا إذا صار قمل الجزء منقطعا ؟ ولم لا يجوز أن يحصل  
ذلك التفاوت ( بفعل ) يظهر ( أن ) يكون فعل الجزء أبطأ ، وكون فعل  
الكل أسرع ، مع كون كل واحد منها باقيا أبدا ؟

**السؤال الرابع :** دليلكم معارض بدليل آخر . وهو : أن ذات هذه  
القوة الجسمانية ، وكيفية تأثيرها في أثرها لا ينتهي إلى وقت ، ولا يمكن  
إبقاؤه بعد ذلك ، والا فقد انتقل من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي .  
وذلك محال . وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن هذه القوى الجسمانية ممكنة  
البقاء في الذات وفي التأثير أبدا . وذلك يبطل قولكم .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « المحرك الأول الذي لا تتناهى قوته ، إذن ليس  
بجسم ولا في جسم . وليس بمحرك ، لأنه أول . ولا ساكن ، لأنه لا يقبل  
الحركة . والساكن هو عادم الحركة زمانا له أن يتحرك فيه »

التفسير : انه اثبت فيها تقدم : ان الزمان ليس له اول ولا آخر ،  
والثبت : انه مقدار الحركة ، والنتج منهما : اثبات حركة ازلية ابدية . ثم  
بين ان كل حركة غلابد لها من محرك . ثم بين ان المحرك لا يجوز ان يكون  
قسريا ، والا لزم اثبات اجسام لا نهاية لها . وذلك باطل . ولا يجوز ان  
يكون طبيعيا ، لما ثبت ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية .  
فالقوة القوية على تلك الحركة الازلية الابدية ، ينبغي ان لا تكون  
جسمانية . وذلك يدل على ان مؤجد هذه الحركة الازلية الابدية ، لا يمكن  
ان يكون جسما . ولا حالا في الجسم اصلا . وهذا هو الطريق المشهور  
في اثبات ان مكبر العالم الجسماني لا يكون جسما ولا جسمانيا . ولما ثبت  
ذلك يجب ان لا يكون متحركا ولا ساكنا .

اما انه ليس يتحرك مظهرا . واما انه ليس يسكن ، فلان الشكون  
عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك . والذي من شأنه ان يتحرك هو  
الجسم او الجسماني . فاذا لم يكن جسما ولا جسمانيا ، لم يكن من شأنه  
ان يتحرك ، واذا كان كذلك ، امتنع كونه ساكنا .

#### المسألة الخامسة

في

بيان ان كل جسم فانه لا يترك في ذاته عما يكون مبدءا للحركة

قال الشيخ : « الاجسام لا تخلو في طبيعتها من مبدء حركة .  
وذلك لان كل جسم اما ان يكون قابلا للنقل عن موضعه الطبيعي او غير  
قابل . فان كان قابلا فهو قابل للحركة المستقيم ، فلا يخلو اما ان يكون  
في طباعه مبدءا يميل الى مكانه الطبيعي او لا يكون . لكننا شاهدنا بعض  
الاجسام في طباعها ميل الى جهة من الجهات . وكل ما اشتد الميل قوام  
المحرك بالقدر حتى تتفاوت السبب بتفاوت ما فيها من قوة الميل . فان  
كان جسما لا ميل فيه قبل حركة قسرية . وكل حركة — كما علمت —  
في زمان ، كان لزمان تلك الحركة نسبة الى زمان حركة جسم ذي ميل  
في طباعه بالقدر ، يكون في مثله حركة جسم ذي ميل ، لو قدر نسبة مثله

إلى ذلك نسبة الزمانين ، فيكون نسبة قسر مالا مقاومة فيه على نسبة قسر في جسم ذي ميل . وهذا خلف . فاذن كل جسم قابل للنقل عن موضعه الطبيعي ففيه مبدأ حركة »

**التفسير :** اعلم : أنا ندعى أن كل جسم فانه لا ينفك عن مبدأ حركة . والدليل عليه : أن كل جسم فانه لا بد وأن يكون حاصلًا في حيز معين . إذا ثبت هذا ، فنقول : إما أن يكون خروج ذلك الجسم عن ذلك الحيز الذي له مكانا ، أو لا يكون . أما الأول فهو الجسم الذي يقبل الانتقال عن حيزه المعين وإما الثاني فهو الجسم الذي لا يقبل الانتقال عن حيزه المعين . ونحن نبين أن كل واحد من القسمين ، لا بد (٣) وأن تحصل فيه قوة تكون مبدأ للحركة .

**أما القسم الأول . وهو الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة .**  
فالذي يدل على أنه لا بد وأن تحصل فيه قوة تكون مبدأ ميل معاق عن الحركة القسرية : أنا لو فرضناه خاليا عن الميل المعاق ، وقد فرضنا أن قاسرا قسره على الحركة . فذلك الحركة إما أن تقع في زمان ، أو تقع لا في زمان . والقسمان باطلان ، فبطل القول بإمكان حصول تلك الحركة .

**وانما قلنا : أنه يتمتع وقوعها في زمان .** لأن (٤) ذلك الجسم لو حصل فيه معاق ، لصارت تلك الحركة القسرية بطيئة .

ولنفرض جسما حصل فيه ميل معاق ، ولنفرض أن الجسم يتحرك بمائة ذراع من المسافة بالحركة القسرية مع ذلك الميل المعاق في عشر ساعات ، ولنفرض أن الجسم الخالي عن الميل المعاق يتحرك بمائة ذراع من المسافة في ساعة واحدة ، فيكون زمان حركة الجسم الخالي عن المعاق عشر زمان حركة الجسم الموصوف بذلك المعاق . ولنفرض جسما آخر حصل فيه معاق أضعف من معاوقة الأول بحيث تكون معاوقته عشر المعاوقة الأولى ، فتكون نسبة هذه المعاوقة إلى المعاوقة الأولى ، نسبة

(٤) هو أن : ص

(٣) فان لا بد : ص



زمان حركة الجسم. الخالي عن المعاودة الى زمان حركة الجسم الموصوف بالمعاودة . فيلزم أن تحصل حركة الجسم الموصوف بهذه المعاودة الضعيفة في الساعة الواحدة . وكان يحصل حركة الجسم الخالي عن المعاودة في الساعة الواحدة . فيلزم أن تكون حركة الجسم الموصوف بالمعاودة مساوية في السرعة والبطء لحركة الجسم الموصوف بالمعاودة . وذلك محال . فثبت : أن القول بأن الجسم الخالي عن المعاودة ، تحصل حركته في زمان : محال .

**وأما أن يقال : أنه تحصل حركتها لا في زمان . فذلك أيضا محال .** لأن كل حركة فاتها تقع على مسافة منقسمة ، فيحصل في النصف الأول من المسافة نصفها ، ثم بعده يحصل في النصف الثاني من المسافة ، النصف من تلك الحركة . ومتى حصلت بالقلبية والبعدية ، وجب حصول الزمان .

**فثبت : أن الجسم الخالي عن مبدأ الحركة (هـ) . لو قبل حركة قسرية ، لكان حصول تلك الحركة القسرية إما أن يكون في زمان أو لا في زمان ، وثبت فساد القسمين ، فوجب أن تكون هذه الحركة بمنفعة .**

**ولنقال: أن يقول : السؤال على ما ذكرتم من وجهين :**

**السؤال الأول :** أن الدليل الذي ذكرتم ، اثنا يتم لو كانت الحركة لا تستحق الزمان إلا بنسب المعاودة . وذلك باطل . بل الحركة تستحق لذاتها قدرا من الزمان وتستحق بنسب الميل المعاق قدرا آخر . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ لا يلزم أن تكون الحركة الخالية عن المعاق مساوية في الزمان للحركة الحاصلة مع المعاودة الضعيفة . وبما الكلام في تقرير هذا السؤال قد ذكرناه في مثل هذا الدليل في مسألة الخلاء ، فلا فائدة في الإعادة .

**السؤال الثاني :** هو أن الميل المعاق قد يكون كالمضاد المعاند للحركة القسرية ، فيصير حاصل كلامكم : أن الشيء إذا كان خاليا عن

الماعوق كان ممتنع الحصول ، ويكون شرط إمكان حصوله أن يكون الأبر المعاند له والثانى له حاصلًا . وذلك خلاف العقل . فان الشيء عند عدم الثانى والماعوق ، يكون أولى بالحصول منه حال قيام الثانى والمعاند .

\*\*\*

قال الشيخ : « فان لم يكن قابلا للنقل عن موضعه الطبيعى » فلاجزائه نسبة الى أجزاء ما يحويه ، او ما يكون محويا فيه ، لنفسب واجبة لذاتها . اذ ليس بعض الأجزاء التى تفرض فيه أولى ببلاقة عدية او موازاة عدية من بعض . فاذن فى طباعها أن يعرض لها تبدل هذه المتاسبات ، فهى قابلة للنقل عن وضعها . ثم نبرهن بذلك البرهان : ان لها مبدا حركة وضعية مستديرة »

التفسير : لما بين أن الجسم الذى يقبل الحركة المستقيمة لابد وأن يكون فيه مبدا حركة ، انتقل الى بيان أن الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة ، يجب أيضا أن يحصل فيه مبدا حركة . وتقريره : أن كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط . وكل جسم بسيط ، فانه يكون قابلا للحركة المستديرة . وكل ما يقبل الحركة المستديرة ، فلابد وأن يكون فيه مبدا حركة . ينتج : أن كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ، ففيه مبدا حركة . فهذه مقدمات ثلاث ، لابد من تقريرها :

( اما ) المقدمة الاولى : فقد أهلها « الشيخ » ولابد من ذكرها .

فنقول : الدليل على أن الأمر كذلك هو : أن الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة ، لو كان مركبا لكان قابلا للانحلال والتفرق . لكن الانحلال لا يحصل الا بالحركة المستقيمة ، فلو كان الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة مركبا ، لكان قابلا للحركة المستقيمة . وذلك محال . ولقائل أن يقول : هذا بناء على أن الجسم الذى حقيقته مؤلفة من أجسام مختلفة الطبائع ، تكون قابلة للانحلال . وذلك ممنوع ، فلم

لا يجوز أن يقال : تلك الأجسام ، وإن كانت مختلفة الطابع ، إلا أن حقيقة كل واحد منها يقتضى لمعناها ولذاتها أن تكون متصلة بالأخرى ؟ وعلى هذا التقدير ، فإنه لا يكون شكله هو الكرة . فلو اقتضت أن يكون هو متصلا بالآخر وملتصقا به ، لوجب أن لا يكون شكله هو الكرة ، وحينئذ يلزم أن تكون الطبيعة الواحدة مقتضية للتبويض . وذلك محال . فثبت بها ذكرنا : أن كل مركب ، فإنه يقبل التحلل . وحينئذ يتم الدليل المذكور .

**وأما المقدمة الثانية : وهى قولنا : أن كل جسم بسيط ، فإنه يقبل الحركة المستديرة فالدليل عليه :** أن ذلك الجسم لابد وأن يحيط به شيء . وإن لم يكن كذلك ، فلا بد وأن يكون هو محيطا بشيء . وإذا كان الأمر كذلك ، فلنفرض دائرة فى هذا الجسم ، ولنفرض أن نقطة معينة فى تلك الدائرة تسامت نقطة معينة فى الأرض ، وكل ما يصحح على تلك للنقطة ، أن تسامت النقطة المعينة من الأرض ، وجب أن يصحح على سائر النقط المفترضة فى تلك الدائرة ، أن تسامت تلك النقطة المعينة من الأرض . ضرورة أن كل ما صح على ( شيء صح على ) مثله . ومتى ثبت هذا الجواز ، ثبت كون ذلك الجسم قابلا للنقل المستدير .

\*\*\*

**ولقائل أن يقول : هذا ينتقض بأمر :**

**أولها :** أن الجزء المفترض فى عمق ثخن الفلك ، مساوى فى الماهية للجزء المفترض فى سطحه ، ثم لم يلزم ( منه ) صحة قيام كل واحد منهما مقام الآخر فى كونه فى العمق وفى السطح . فكذا ههنا .

**وثانيها :** أن مقعر كل فلك قد يكون مساويا لمحده فى تمام الماهية ، والا لزم كون الفلك مركبا ، ثم لم يلزم من كون مقعره ماسا لجسم ، صحة أن يكون محده ماسا لذلك الجسم ، فكذا ههنا .

**وثالثها :** أن الحيوانية الحاصلة فى الفرس مساوية للحيوانية الحاصلة فى الإنسان . ثم أنه لم يلزم منه أن يصح على حيوانية الفرس ، ما يصح على حيوانية الإنسان . فكذا ههنا .

**ورابعها :** أن عندكم ماهية الله — تعالى — عين وجوده . ثم زعيتم : أن الموجود طبيعة واحدة من حيث أنه موجود ، ثم أنه لم يلزم ( مثله ) أن يصح على ذات الباري — تعالى — ما يصح على الموجودات العارضة لماهيات الممكنات . فكذا ههنا .

فان قلتم : أن الصحة حصلت في الكل ، إلا أن الامتناع إنما ثبت بسبب امر خارج . نقول : فجوزوا مثله في هذه المسألة . وتقريره : انكم لما بينتم أن هذه الصحة حاصلة بالنظر الى الجسمية ، فلعل هيولى تلك الجسمية مائعة من صحة الحركة ، كما أن الجسمية وإن كانت قائمة للخرق والانتام مطلقا ، إلا أن خصوصية هيولى كل فلك ، مائعة منهما ، فكذا ههنا .

**وأما المقدمة الثالثة :** وهي في بيان أنه لما كان قابلا للثقل المستدير ، وجب أن يحصل فيه مبدأ الحركة . فلجبرهان عليها : عين ما ذكرناه في الجسم القابل للحركة المستقيمة ، فثبت بها ذكرناه : أن كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ، فهو بسيط ، وثبت : أن كل بسيط فاته قابل للحركة المستديرة ، وثبت : أن كل جسم لا يقبل الحركة المستديرة ، فانه لابد وأن يكون قد حصل فيه مبدأ حركة . فثبت : أن كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ، فانه لابد وأن يحصل فيه مبدأ حركة .

\*\*\*

**ولفائل أن يقول :** أن الدليل الذي ذكرتم فانه يقتضى أن يكون كل ذلك ، فانه يكون قابلا للحركة من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق . **وايضا :** لأن النقط المفترضة في ذلك المدار متشابهة . وكل ما يصح على الشيء صح (على) مثله أيضا . فوجب أن يكون جرم الفلك قابلا لكل واحدة واحدة من هاتين الحركتين . **وايضا :** يلزم أن يكون قابلا للحركة من الشمال الى الجنوب ، ومن الجنوب الى الشمال بعين هذا الدليل . **وايضا :** فالمدارات المختلفة التي يمكن أن يتوهم حصولها في الفلك غير متناهية ، فوجب أن تكون كلها ممكنة . وإذا كانت واحدة من هذه الحركات المختلفة الغير متناهية ممكنة ، وجب أن يحصل في جرم الفلك بحسب كل واحد منها ميل معاوق . وحينئذ يكون قد حصل في الفلك ميل متعاوقة

، ممانعة غير ممانعة . ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع حصول الحركة فيه . فعلى هذا نفس ما ذكرتموه . بأن يكون دليلا على وجوب كون الفلك مساكنا ، أولى من أن يكون دليلا على وجوب كونه متحركا ، فكان كسالككم باطلا .

**السؤال الثاني :** ان كرة النار ، كرة بسيطة . وكذلك كرة الهواء . وكرة الماء وكرة الأرض ، وعين ما ذكرتموه تنافى على هذه البسائط ، فوجب أن تكون كل واحدة من هذه الكرات متحركة بالطبع على الاستدارة . وذلك باطل .

**السؤال الثالث :** انكم أثبتتم أن الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة ، وجب أن يكون قابلا للحركة المستديرة . وهذا القدر لا يفيد الا أن هذا الجسم ليس فيه نبوة عن قبول الحركة المستديرة ، ولا ممانعة عنها . وحصول الامكان بهذا التفسير لا يتوقف على حصول الميل المعاوقة ، لأن حصول هذا الامكان انما ثبت للجسم لذاته ، وما ثبت بالذات امتنع كونه بالغير . فأما القبول الذى يعتبر فى حصوله حصول الميل المعاوقة ، فذلك هو القبول التام . ولا يمكن اثباته الا بعد معرفة أن الميل المعاوقة حاصل . فلو أثبتنا الميل المعاوقة بهذه القابلية ، لزم الدور .

**ومثال هذه المغالطة :** أن يقال : ثبت بالدليل أن القطن قابل للاحتراق . ثم قال : والاحتراق لا يمكن حصوله الا عند ملاقة النار ، ولما ثبت أن كل قطن هو قابل للاحتراق ، وثبت أن قبول الاحتراق لا يحصل الا عند ملاقة النار ، لزم أن يقال : أن كل قطن فانه حصلت فيه ملاقة النار . وكما أن هذا الكلام فاسد ، فكذلك ما ذكرتموه . فنثبت : أنه مغالطة صرفة .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « وكل جسم ففيه مبدأ حركة . إما مستقيمة وإما مستديرة »

التفسير : لما بين أن الجسم إما أن يكون قابلاً للحركة المستقيمة ، وإما أن لا يكون . ثم بين أنه لابد وأن يحصل في كل واحد منهما ما يكون مبداً للحركة ، لا جرم أتبعه بذكر النتيجة . وهو قوله : فكل جسم فإنه لابد وأن يحصل فيه مبدأ حركة . إما مستقيمة وإما مستديرة . أما مبدأ الحركة المستقيمة ففي الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة . وأما مبدأ الحركة المستديرة ففي الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة »

### المسألة السادسة

في

بيان أن الجسم البسيط يتمتع أن يجتمع فيه مبدأ

الحركة المستقيمة مع مبدأ الحركة المستديرة

قال الشيخ : « ويستحيل أن يكون في جسم واحد بسيط مبدأ حركتين مستقيمة ومستديرة . أو يكون ما هو للذات مبدأ حركة مستقيمة ، هو بعينه في حالة أخرى مبدأ حركة مستديرة ، لا كما يكون في حالة أخرى مبدأ سكون . لأن السكون غاية الحركة المستقيمة . إذ قد علمت أن الحركة المستقيمة هرب وطلب . هرب عن مكان غير طبيعي ، وطلب لمكان طبيعي . وعلمت : أن الجهات محدودة ، وعلمت أن الأمكنة الطبيعية للأجسام البسيطة محدودة . فإذا انتهت حركته بحصوله في مكانه الطبيعي ، استحال أن يتحرك عنه ، فيكون مكاناً غير طبيعي مهروباً عنه ، وغير ملائم له فيسكن ، فيكون سكونه غاية لحركته . وإما الحركة المستديرة فليست من حيث هي حركة مستديرة ، غاية للحركة المستقيمة ، ولا نفس عدم لها ، بل أمر زائد محتاج إلى مبدأ آخر »

التفسير : الجسم الواحد يتمتع أن يجتمع فيه مبدأ ميل مستقيم ، ومبدأ ميل مستدير معاً . والدليل عليه : أن الميل المستقيم من جهة إلى

جهة يقتضى التوجه نحو الجهة المنتقل اليها . وأما الميل المستدير فانه يقتضى عدم التوجه الى تلك الجهة ، بل الانصراف اليها ، فهذان الميلان يوجبان أمرين متضايين ، فوجب أن يكون الجمع بينهما محالاً .

**ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجوه ثلاثة :**

**الأول :** انكم قلتم : شرط كون الجسم قابلاً للحركة حصول ميل معاوق عن تلك الحركة ، بذلك الجسم ، فقد جعلتم حصول الشئ بمشروطاً بما يقتضى تمويقه والمنع منه . فكيف زعمتم فى هذا المقام : أن الجمع بينهما محال ؟

**والجيب أن يجيب عنه فيقول :** هناك انما جوزنا الجمع بين المعاوقين ، لأن عند اجتماعهما ينكسر أثر كل واحد منهما بالأثر الآخر ، فيحصل أثر متوسط بين الأثرين — وهو الحركة البسيطة — وهذا انما يعقل فى الأثر الذى يقبل الأشد والأضعف . فاما الميل المستقيم فانه يوجب الحركة المستقيمة . والميل المستدير ، فانه يوجب الحركة المستديرة . والاستقامة والاستدارة لا يقبلان الأشد والأضعف . فبيتنع أن يقال : ان عند اجتماعهما يحصل أثر متوسط بين الاستقامة والاستدارة . فظهر الفرق .

**السؤال الثانى :** لم قلتم : انه لا يجوز تركيب الحركة الواحدة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة ؟ وأما قوله : ان اجتماعهما يقتضى اجتماع التوجه الى الشئ والهرب عنه . وهو محال . قلنا : هذا ينتقض بأمور خمسة :

**أحدها :** بحركة العجل . فانها مركبة من الحركة المستقيمة ، والحركة المستديرة .

**وثانيها :** الكرة التى تضرب بصولجان . فان حركتها تكون مركبة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة .

**ثالثها :** الكرة التى ترى من شاهق الجبل ، فانها تنزل وتكون فى حال نزولها مستديرة .

**ورابعها :** كرة الثوابت . فانها لذاتها متحركة من المغرب الى المشرق . وبالقسر متحركة الى المغرب . والتوجه الى احدى الجهتين ،

الانصراف عن الجهة المقابلة لها . فحينما لا كانت هذه الكرة متحركة لذاتها إلى المشرق ، ومتحركة بتحريك الفلك الأعظم إلى المغرب ، كانت هذه الكرة أبدا متوجهة إلى الجهة بونصراف عنها . وذلك محال .

قالوا : وهنا الطبيعة الواحدة لم تقتضِ التوجه إلى جانب والصرف عنه ، بل الطبيعة المخصوصة به ، توجب التوجه إلى جانب ، والقصر المعاند يقتضى التوجه إلى جانب آخر . أما فى مسألتنا هذه ، فإنه يلزم من تكون الطبيعة الواحدة ( أن تكون ) مقتضية للتوجه ، والصرف عنه معا . وذلك محال . فظهر الفرق .

قلنا : التوجه إلى جهة والانصراف عنها . إما أن يكون الاجتماع بينهما محالا ، أو لا يكون . فان كان ذلك محالا ، امتنع حصوله . سواء ( كان ) حصولا بالطبع أو بالتسر أو احداهما بالطبع والآخر بالتسر ، وحينئذ يبطل القول فى حركة فلك الثوابت . وان كان ذلك غير محال فى الجملة ، وحينئذ نقول : فلم لا يجوز أن تكون الطبيعة الواحدة مقتضية للتوجه والصرف معا ؟ وذلك لأن هذه المقدمة الضعيفة إنما صارت مقبولة ، لتبادر العقل والوهم إلى أن الاجتماع بين التوجه إلى جهة وبين الانصراف عنها محال . وإذا لم يكن ذلك محالا ، فحينئذ لا يظهر أن الطبيعة الواحدة يمتنع كونها موجهة للتوجه والصرف معا .

**وخامسها : السبيكة الذابة .** فإنها مستديرة الحركة مع أنها بالطبع متحركة بالاستقامة .

**السؤال الثالث :** لم لا يجوز أن يقال : الأجرام الفلكية وإن كانت مستديرة الحركة إلا أنها مع ذلك تكون قابلة للحركة المستقيمة ؟ ثم ان طبائعها المعينة توجب كونها متحركة بالاستقامة بشرط كونها حاصلة فى الأجزاء الخارجة عن أمكنتها الطبيعية ، وتوجب كونها متحركة بالإستدارة ، بشرط كونها حاصلة فى أمكنتها الطبيعية ، ولا يمكن أن تكون الطبيعة الواحدة موجبة أمرين متنافيين فى وقتين مختلفين بحسب شرطين مختلفين ، فما لم يبطل هذا الاحتمال لا يتم هذا الدليل . ثم المثال المشهور



لهذا : ( وهو ) أن طبيعة كل واحد من العناصر الأربعة يقتضى كونه متحركاً ، بشرط كونه حاصلًا فى الحيز الغريب ، وتقتضى كونه ساكنًا بشرط كونه فى الحيز الملائم . فإذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز أيضا ما ذكرناه ؟

و « الشيخ » فرّق بين الصورتين بأن قال : أن الحركة للمستقيمة توجه الى حيز معين ، وإنما يكون توجهها الى ذلك الحيز ، أن لو كان ذلك الحيز بحيث متى يوصل الجسم اليه ، سكن فيه واستقر فيه . اذ لو لا سكونه فيه ، لما كان الوصول اليه مطلوباً . وإذا كان الأمر كذلك ، كان السكون فى ذلك الحيز غاية لتلك الحركة ومطلوباً منه ، بخلاف الحركة المستديرة ، فإنه لا يمكن أن يقال : غاية الحركة المستقيمة هي حصول الحركة المستديرة ، فلا جرم امتنع أن يقال : أن طبيعة الفلك تقتضى الحركة المستديرة ، بشرط كون ذلك الفلك خاصلاً فى ذلك الحيز الغريب ، ويقتضى الحركة المستديرة بشرط كون ذلك الفلك حاصلًا فى الحيز الملائم . فظهر الفرق بين البابين .

هذا تقرير الفرق الذي ذكره « الشيخ »

**وليُقال : إن يقول :** أنا ما ذكرنا هذه الصورة لأجل أن نقىس عليها هذه المسألة ، فإنكم استدللتم على امتناع أن يحصل فى الجسم ما يكون مبدأ للحركة المستقيمة والحركة المستديرة معا . فقلتم : الحركة المستقيمة توجه الى الجهة المنتقل اليها ، والحركة المستديرة صرف عنها . وكون الشيء الواحد متوجها الى الشيء ومنصرفا عنه دفعة واحدة محال . فلا جرم امتنع أن يحصل فيه ما يكون مبدأ للأولين معا .

**قلنا :** لانزاع أن كون الشيء الواحد متوجها بالطبع الى شيء ومنصرفا عنه بعينه بالطبع فى زمان واحد ، أمر ممتنع الوجود ، لكن لم لا يجوز أن يقال : أن تلك الطبيعة توجب التوجه نحو تلك الجهة بحسب شرط مخصوص والانصراف منها فى وقت آخر بحسب شرط آخر ؟ وعلى هذا التقدير فلا يلزم الجمع بين النقيضين . وهذا هو السؤال الذى أوردناه . ولما لم تقيموا دليلاً قاطعاً على أن هذا الاحتمال محال ، فإنه لا يتم دليلكم ، وبهجرد الفرق بين هذه المسألة وبين المثال الذى ذكرناه لا ينفع هذا

الاحتمال . ثبت : أن بتقدير أن يصح الفرق الذى ذكره ، فانه لا يندفع هذا السؤال ، ولا يتم دليلكم البتة .

**ثم نقول : أن الفرق الذى ذكرتموه ضعيف أيضا .** وذلك لأن السكون عندكم عدم الحركة ، وإذا لم يبعد أن يكون عدم الشيء وارتفاعه وزواله . غاية لذلك الشيء ، فكيف يستبعد كون الحركة المستديرة غاية لحركة مستقيمة ؟

**فإن قالوا :** لما حصلت الحركة المستقيمة فى العناصر بدون أن نعقبها الحركة المستديرة ، علمنا : أن الحركة المستديرة لا تكون غاية للحركة المستقيمة .

**قلنا :** الحركة المستقيمة الصاعدة ماهيتها مخالفة للحركة المستقيمة الهابطة . وإذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : بتقدير أن يخرج الفلك عن حيزه الملام ، فانه يعود بالحركة المستقيمة الى حيزه الملام ، فكانت تلك الحركة المستقيمة مخالفة بالماهيات للحركات المستقيمة التى للعناصر . وإذا كن الأمر كذلك ، فانه لا يلزم من قولنا : الحركات المستقيمة التى للعناصر ليس غايتها هى الحركة المستديرة ، أن يقال : الحركة المستقيمة التى تحصل لجرم الفلك يمتنع أن تكون غايتها : هى الحركة المستديرة . فإن الأشياء المختلفة فى الماهيات لا يبعد اختلافها فى اللوازم والآثار .

فهذا تمام الكلام فى تقرير هذا البحث .

\*\*\*

**ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب .**

**أما قوله : « ويستحيل أن يكون فى جسم واحد بسيط مبدأ حركتين مستقيمة ومستديرة »** فالمراد منه : أنه يمتنع أن يحصل فى الجسم الواحد ما يقتضى كونه مستقيماً والحركة ومستديراً معا .

**وأعلم :** أن ذلك ظاهر . والا لزم الجمع بين التوجه الى الجهة والصرف عنها . وأنه محال . وأما قوله « أو يكون ما هو بالذات مبدأ لحركة مستقيمة هو بعينه فى حالة أخرى مبدأ حركة مستديرة » ان المراد منه ما ذكرناه فى السؤال . وهو أن يقال : لم لا يجوز أن يقال : الطبيعة

الفلكية توجب الحركة المستقيمة بشرط حصول الفلك فى الحيز الغريب  
والحركة المستديرة بشرط حصوله فى الحيز الملائم له ؟ وأما قوله :  
« لا كما يكون فى حالة أخرى مبدأ سكون » فاعلم : أن المراد منه : أن  
الطبيعة الواحدة تكون مبدأ للحركة فى حال . وهى كونه حاصلًا فى الحيز  
الغريب ، ومبدأ للسكون فى حالة أخرى . وهى كونه حاصلًا فى الحيز  
الملائم . فهذا جائز . وزعم : أن هذا وإن كان جائزاً ، إلا أنه يمتنع كون  
الطبيعة الواحدة مبدأ للحركة المستقيمة فى حال ، ومبدأ للحركة المستديرة  
فى حال أخرى . وأما قوله : « لأن السكون غاية الحركة المستقيمة »  
فاعلم : أنه لم يشتغل باقامة الدلالة على امتناع ذلك الاحتمال ، وإنما  
اشتغل بالفرق بين الصورتين ، فقال : السكون غاية للحركة المستقيمة .  
والدليل على أن الأمر كذلك : أن الحركة المستقيمة هرب عن مكان غير  
طبيعى ، وطلب لمكان طبيعى . فإذا انتهت حركته إلى الحصول فى ذلك  
المكان الطبيعى ، استحال أن يتحرك عنه بالطبع ، وإلا لكان ذلك المكان  
غير طبيعى ، بل يكون مهروباً عنه غير ملائم ، مع أن فرضناه مكاناً طبيعياً  
مطلوباً بالذات ملائماً . هذا خلف . فإذا ثبت أنه لا يتحرك عنه بالطبع  
وجب أن يسكن فيه . وإذا كان كذلك وجب أن يكون ذلك السكون غاية  
لنلك الحركة المستقيمة . وإذا كان الأمر كذلك لم يمتنع كون الطبيعة  
الواحدة موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون بحسب شرطين مختلفين  
فى وقتين مختلفين . أما الحركة المستديرة فليست هى غاية للحركة  
المستقيمة ولا هى عدم لها ، بل أمر رائد ، فيحتاج إلى مبدأ آخر .

فظهر : أن حاصل هذا الفرق يرجع إلى حرف واحد ، وهو أن  
السكون غاية للحركة المستقيمة ، فلا يمنع كون الطبيعة الواحدة موجبة  
لهذه الحركة ولهذا السكون . أما الحركة المستديرة فإنها ليست غاية  
للحركة المستقيمة ، فلا جرم يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لها معاً .  
فظهر الفرق . إلا أننا ذكرنا : أن هذا الفرق ضعيف . لأن الحركة المستقيمة  
فى الأجسام غايتها السكون ، لا الحركة المستديرة . وأما الحركة المستقيمة  
فى الأجسام الفلكية ، فغايتها الحركة المستديرة ، لا السكون . فثبت :  
أنه لا فرق بين البابين .

فان ادعيت أنه لا يجوز أن يقال : غاية الحركة المستقيمة فى الأجرام  
 المثلكية هى الحركة المستديرة . فذاك غير (محل) النزاع . وأيضا : فذهب أنه  
 ظهر هذا الفرق ، إلا أنه لما ثبت أن الطبيعة الواحدة توجب حصول  
 الضدين فى وقتين مختلفين ، بحسب شرطين مختلفين ، إذ كان أحدهما  
 غاية للأخر ، فلم لا يجوز أيضا توجيههما فى صورة أخرى . وإن لم يكن  
 أحدهما غاية للأخر ؟ فثبت : أن هذا الكلام لا يكفى فى إبطال السؤال  
 المذكور .

\*\*\*

قال الشيخ : « فإذا استحال أن يكون فى جسم واحد  
 ميلان طبيعيان اثنان ، أو يكون أحد الميادين مؤديا الى الثانى ، لزم أن يكون  
 الجسم الطبيعى ، اما مخصوصا ببدا حركة مستقيمة أو مخصوصا ببدا  
 حركة مستديرة »

التفسير : لما أقام الدلالة على امتناع أن يحصل فى الجسم ما يكون  
 مبدأ لليل المستقيم والمستدير معا ، ثبت : أن الجسم لابد وأن يحصل  
 فيه مبدأ حركة مستقيمة فقط ، أو مبدأ حركة مستديرة فقط . فظهر : أن  
 الجع بينهما محال .

### المسألة السابعة

فى

بيان أقسام الحركات

قال الشيخ : « وكل حركة مستقيمة فهى متحددة بالمتحرك ، بالحركة  
 المستديرة تحديدا بالقرب والبعد ، وكل حركة مستقيمة ، فاما الى المركز  
 والوسط ، واما عن المركز الى المستديرة . واما المستديرة فهى حول  
 المركز . وكل حركة بسيطة (طبيعية) فاما على الوسط ، أو من الوسط  
 أو الى الوسط »

**التفسير :** قد دللنا على أن جهات حركات الأجسام المستقيمة إنما تتجهه بجسم آخر ، أى يتحدد القرب منه وبحيطه والبعاد عنه بمركزه . وإذا كان كذلك فالحركات إما من الوسط وهى الحقيقية الصاعدة ، أو الى الوسط وهى الثقيلة الهابطة ، أو على الوسط وهى حركات الأجرام المستديرة الحركة .

### المسألة الثامنة

فى

**بيان أن الفلك لا ثقيل ولا خفيف**

**قال الشيخ :** « والتى على الوسط لا تنسب الى خفة ولا الى ثقل »

**التفسير :** وتقريره : أن المتقيل هو الهابط بالطبع ، والخفيف هو الصاعد بالطبع . وقد دللنا على أن الفلك متحرك بالطبع على الاستدارة ، ودللنا على أن الذى يكون متحركا بالطبع على الاستدارة يمتنع أن يكون طبيعة موجبة للصعود أو للهبوط . وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون ثقيلا ولا خفيا .

وكان « أرسطوطاليس » يقول : الفلك لا يتحرك الى الوسط ، ولا عن الوسط . وكل ما هو لا يتحرك الى الوسط ، ولا عن الوسط ، فهو لا ثقيل ولا خفيف . ينتج : أن الفلك لا ثقيل ولا خفيف .

### المسألة التاسعة

فى

**احكام الثقيل والخفيف**

**قال الشيخ :** « والتى من الوسط فتنسب الى الخفة ، والتى الى الوسط فتنسب الى الثقيل . وكل واحد من الخفيف والثقيل ،

اما غاية واما دون غاية . فالتقبل المطلق بالغاية هو الذى الى حاق (٦)  
الوسط ، وهو الأرض ، ويليه الماء . والخفيف ( المطلق ) الذى الى حاق  
المحيط ، وهو النار ويليه الهواء .»

التفسير : الخفيف هو الجسم الذى يتحرك بالطبع من الوسط .  
والثقل هو الجسم الذى يتحرك بالطبع الى الوسط . ثم نقول : كل واحد  
من الثقل والخفيف . اما أن يكون فى الغاية أو دون الغاية . والثقل  
المطلق فى الغاية هو الذى يطلب حقيقة مركز العالم . وهو الأرض .  
والثقل الذى دون الأرض هو الماء . بليل : أن الأرض ترسب فى الماء  
والماء يطنو عليها . والخفيف المطلق هو الذى يطلب الالتصاق بالسطح  
الداخل من الفلك . وهو النار ، ويليه الهواء . والدليل عليه : أن النار  
تعلو على الهواء .



هذا هو الكلام المذكور فى الكتاب . وفيه أبحاث :

**البحث الأول :** لعائل أن يقول : مركز العالم نقطة فى وسط كرة  
العالم . والنقطة لا تقبل القسمة . فكيف يعقل أن يقال : الأرض طالبة  
لأن تحصل فى تلك النقطة ؟ وجوابه : أن طبيعة الأرض لا توجب حصول  
ذلك الجسم فى تلك النقطة ، بل توجب أن ينطبق مركز ثقل هذا الجسم  
على مركز العالم . فهذا هو المراد من قولنا : الجسم الثقليل يطلب الحصول  
فى المركز . ثم يتفرع على هذا البحث ، بحث آخر ، وهو أن مركز الثقل  
غير مركز الحجم والمقدار . وإذا كان كذلك ، فكلما انتقل جزء من أجزاء  
الأرض من أحد جوانب الأرض الى الجانب الثانى منها فإنه ينتقل مركز  
ثقلها من نقطة الى نقطة أخرى . وذلك يقتضى أن تتحرك كلية الأرض ،  
لأجل هذا السبب .

**البحث الثانى :** أن داخل الفلك مملوء من الأجسام ، قلما تحرك الفلك  
حصل بسبب شدة حركة الفلك سخونة مما يليه . والسخونة توجب اللطافة ،

(٦) حاق : ع — حلق : ص

فلا جرم (يكون) الجسم الملتصق بالفلك هو أسخن الأجسام والطنها . وهو النار . والجسم الذى يكون فى المركز يكون فى غاية البعد عن الفلك ، فلا جرم حصلت فيه البرودة . وذلك هو الأرض . ثم الجسم الذى حصل تحت النار ، كان أقل حرارة ولطافة من النار — وهو الهواء — والجسم الذى حصل فوق الأرض كان أقل بردا وكثافة من الأرض — وهو الماء — فحصل بسبب هذا المعنى ، هذا الترتيب البالغ فى غاية الحكمة . وهو الأخذ من غاية السخونة واللطافة نازلا الى البرد والكثافة ، حتى انتهى الى الأرض ، التى هى الغاية فى البزد والكثافة .

\*\*\*

قال الشيخ : « وأنت تعلم أن الأرض ترسب فى الماء كما يرسب الماء فى الهواء . فهما ثقيلان . لكن الأرض أثقل ، والهواء اذا حصل فى الماء ( والأرض ) طفا ، أو صعد ، أن وجد منفذاً وخالياً فى مكانه ، اذ يمتنع وقوع الخلاء . فالهواء خفيف والنار لا تثبت فى الهواء ، بل تطفو الى فوق . فالنار أخف من الهواء »

التفسير : أن الأرض والماء يرسبان فى الهواء ، فهما ثقيلان . لكن الأرض ترسب فى الماء ، فوجب أن تكون الأرض أثقل من الماء . وأما الهواء فانه اذا حصل فى الماء طفا وصعد . ويدل عليه وجوه :

الأول : أن الزق المنفوخ . اذا غمس فى الماء قسرا ، ثم زال القاسر ، طفا ذلك الزق .

الثانى : أن الكوز الذى يكون ضيق الرأس . اذا غمس فى الماء قسرا ، ودخل الماء فيه ، ظهرت البقايا . وذلك يدل على أن الهواء يصعد من الماء .

الثالث : الماء اذا غلى ، حتى حدث الهواء فى داخله . فان ذلك الهواء المتولد فى داخله يرتفع ويتفصل . وذلك هو البخار .

ثبت بهذه الوجوه : أن الهواء إذا حصل في الماء طفا وصعد ، أن وجد منفذا . ثم ذلك الهواء الذي يصعد ، لابد ، أن يخلق في مكانه جسم آخر غيره . إذ يمتنع وقوع الخلاء . ثبت بها ذكرنا : أن الهواء خفيف . والله المتأمل ، فإنها لا تثبت في الهواء ، بل تطفو إلى فوق ، فوجب أن تكون الغاز أخف من الهواء .

### المسألة الخامسة

في

ابطال مذاهب فاسدة

ذكرت في الثقيل والخفيف

قال الشيخ : « وليس طفو شيء من ذلك أو رسيويه لدفع وضغط أو جنب وباجملة قسر ، والا لكان الأعظم أبطا ، لكن الأعظم أسرع وليس أبطا »

التفسير : قال بعضهم : هذه العناصر الأربعة كلها طالبة للمركز ، إلا أن الجسم الذي يكون أثقل يسبق إلى المركز ، فيعرض لغيره أن يطفو عليه . ومنهم من عكس الأمر فقال : أنها باسرها طالبة للمحيط ، لكن الأخف يسبق ، فيصل إلى المحيط فيعرض لغيره أن يبقى تحته . و « الشيخ » أبطل هذين القولين بحرف واحد . وهو أن الكل لو كان طالبا للمركز ، لكانت حركتا الهواء والنار إلى الصعود حركة قسرية . والجسم كلما كان أعظم ، كانت حركته القسرية أبطا ، فكان يلزم أن يقال : كل ما كان جسم الهواء وجسم النار أكبر ، أن تكون حركته الصاعدة أبطا ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، دل على فساد هذا القول ، واعتبر مثله في ابطال المذهب الثاني .



## الفصل الماشر

فى

# مَسَائِلِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ

## المسألة الأولى

فى

بيان ( أن ) الجسم البسيط والمركب ، ما هو ؟

قال الشيخ : « الأجسام إما بسيطة وإما مركبة . والبسائط هى الأجسام التى لا تنقسم إلى أجسام مختلفة الطبائع . مثل السموات والأرض والماء والهواء والنار . والمركبة هى التى تتحل إلى أجسام مختلفة الصور . منها مركبة ، مثل النباتات والحيوان »

التفسير : قد يقال فى العلم الطبيعى : الجسم إما أن يكون بسيطاً ، وإما أن يكون مركباً . وقد يقال مثل ذلك فى الطب . أما فى العلم الطبيعى . فالمراد منه : أن الجسم إما أن يكون قد تكونت حقيقته من اجتماع أجسام مختلفة الطبائع ، وإما أن لا يكون كذلك . والأول هو المركب . مثل النبات والحيوان ، فانهما يتلفان من اجتماع العناصر الأربعة وامتزاج بعضها ببعض . والثانى هو الأفلاك والكواكب والعناصر الأربعة ،

وأما فى الطب فهو أن يقال : الأعضاء منها بسيطة ومنها مركبة . وليس المراد منه ما ذكرنا . فان جميع الأعضاء انما تتولد من امتزاج الأخلاط ، والأخلاط انما تتولد من امتزاج الأركان . بل المراد منه : أن العضو إما أن يكون مؤلفاً من أجسام محسوسة مختلفة الطبائع كاللبد . فانهما مركبة من اللحم والعظم والفشاء والوتر وغيرها . وكل واحد من هذه الأجسام جسم محسوس ويحس بالصفات التى باعتبارها يخالف الجسم

الآخر . وأما العظم واللحم فان كل واحد منهما وإن كان انما يتولد من امتزاج الاخلاط والأركان ، الا ان كل واحد من تلك الأجزاء لا يتميز عن الآخر في الحس .

فالحاصل : أن الطبيعى ينسب الجسم البسيط والمركب باعتبار حاله الشئ في نفسه . والطبيب ينسرها باعتبار حال الشئ بحسب الحس . وكل ما كان بسيطا بحسب اصطلاح الطبيعى ، فهو بسيط ، بحسب اصطلاح الطبيب . ولا ينعكس . فالبسيط بحسب اصطلاح الطبيب أعم من البسيط ، بحسب اصطلاح الطبيعى . واللابسيط بحسب اصطلاح الطبيعى أعم من اللابسيط ، بسبب اصطلاح الطبيب . لما عرفت أن الشئ اذا كان أعم من شئ ، فنقيض الأعم أخص من نقيض الأخص .



### قال الشيخ « والأجسام البسيطة قبل المركبة »

التفسير : الجسم البسيط إما أن يكون جزءا من المركب ، وأما أن لا يكون فإن كان الأول فذلك البسيط قبل ذلك المركب ، لأن ذلك المركب مفتقر الى ذلك البسيط ، وذلك البسيط غنى عن ذلك المركب ، واقتصر اليه متقدم على المرتبة على المفتقر . فأما الثانى وهو البسيط الذى لا يصير جزءا من المركب ، فهو مثل السموات . فانها بسائط مع أنها لا تصير أجزاء من النبات والحيوان ، فهي متقدمة على هذه المركبات من وجهين :

الوجه الأول (١) : ان أحياء العناصر انما تتحدد بالأجرام السبائية فالسموات علل لتحديد أحياء العناصر . وتلك الأحياء إما أن تكون متقدمة على أحياء العناصر أو مقارنة لها . فان كان الأول كانت السموات متقدمة على الأحياء المتقدمة على العناصر المتقدمة على المركبات ، فتكون السموات متقدمة على هذه المركبات . وإن كان الثانى كانت السموات متقدمة على هذه الأحياء المقارنة لهذه البسائط العنصرية ، المتقدمة على هذه المركبات .

---

(١) أحدهما : ص

والمتقدم على المتقدم متقدما . فتكون السموات متقدمة على هذه المركبات .  
**والوجه الثانى فى بيان هذا التقدم :** أن هذه المركبات لها أول زمانى .  
 والسموات ليس لها أول زمان عند القوم .  
 فثبت بما ذكرنا : أن الأجسام البسيطة قبل المركبة — على  
 الإطلاق —

### المسألة الثانية

فى

**بيان أن الأجرام الفلكية لا تقبل الخرق ، ولا  
 يجوز أن يتولد عن أجرامها شئ من المركبات**

قال الشيخ : « وهى إما بسيطة من شأنها أن تولد منها الأجسام  
 المركبة ، وإما بسيطة ليس من شأنها ذلك . وكل جسم يقبل التركيب عنه ،  
 فمن شأنه أن يفارق موضعه الطبيعى بالقسر . وقد صرح أن كل جسم  
 بهذه الصفة ، ففيه مبدأ حركة مستقيمة . وكل ما ليس فيه مبدأ حركة  
 مستقيمة ، فليس مبدأ للتركيب »

**الفتوى :** قد ثبت أن الأجسام الفلكية مستبيرة الحركة ، وثبت  
 أن كل ما فيه مبدأ الحركة المستديرة ، فإنه يمتنع أن يحصل فيه مبدأ الحركة  
 المستقيمة . وكل ما كان كذلك ، فإن الحركة المستقيمة ممتنعة عليه . وكل  
 ما كان كذلك ، فإنه لا يقبل الانخراق والتمزق . لأن ذلك لا يحصل إلا  
 بالحركة المستقيمة . وكل ما لا يقبل الانخراق ، استحالة أن يتألف جزء من  
 أجزائه بجسم آخر غيره ، حتى يتولد من اجتماعها جسم من الأجسام  
 المركبة . وذلك هو المطلوب .

**ولمّا قيل أن يقول :** أنه إن ثبت لكم هذا المطلوب ، إلا أن مقدمات  
 هذا الدليل أنها تجرى فى الفلك المحدد . فأما سائر الأفلاك فلا . ثم انكم  
 تحكمون بهذا الحكم على جميع الأفلاك والكواكب ، فكان ذلك فاسدا .  
 فالحاصل : أن دليلكم خاص بالفلك المحيط المحدد وحكمكم عام فى جميع  
 الأفلاك والكواكب . فكان ذلك فاسدا .

### المسألة الثالثة

فى

بيان أن الأسطقسات ما هى ؟

قال الشيخ : « والاسطقسات هى الأجسام الثقيلة والخفيفة ،  
وتشترك فى أوائل المحسوسات من الكيفيات . وأوائل المحسوسات هى  
الملموسات . ولهذا لا يوجد فى حيز الأجسام المستقيمة الحركة جسم ،  
إلا وله كيفية ملموسة . وقد يعزى عن المضمومة والمذومة والمشومة ، وأوائل  
الملموسات ( هى ) الحار والبارد واليابس والرطب . وما سوى ذلك .  
فأما متكون عنها ، أو لازم أياها . أما المتكون فمثل للزوجة عن شدة  
اجتماع الرطب واليابس ، وأما اللازم فمثل التخلخل الطبيعى ، فانه يتبع  
الحار . واللامسة الطبيعية فانها تلزم الرطب والأجسام البسيطة  
حارة وباردة ورطبة ويابسة »

التفسير : قد عرفت أن البسائط منها ما يتركب عنها غيرها ، ومنها  
ما لا يكون كذلك . فالاسطقس هو الذى لا يتركب عن غيره ، ويتركب  
عنه غيره ، فنكون ماهيته مركبة من شيدين :

أحدهما : سلبى . وهو أنه لا يتركب عن غيره . والثانى : اضافى .  
وهو أنه يتركب عنه غيره . وإنما خصصوا لفظ « الاسطقس » بهذا المعنى ،  
لأن « الاسطقس » فى لغتهم عبارة عن الأصل . والشئ أنها يكون أصلا  
على الإطلاق ، إذا لم يكن فرعاً على غيره ، ويكون غيره فرعاً عليه .  
إذا عرفت تفسير « الاسطقس » فنقول : ندعى أن « الاسطقس »  
للمركبات الموجودة فى هذا العالم فى هذه الأجسام الأربعة : اثنان منها  
ثقلان — وهما الأرض والماء — واثنان خفيفان — وهما الهواء والنار —  
واعلم : أنه إنما يثبت كون هذه الأربعة هى « الاسطقسات » أن لو ثبت  
أنها لم تتركب عن غيرها ، وثبت أن مركبات هذا العالم أنها تتركب عنها ،  
فلا بد من إثبات هذين المقامين :

**أما المقام الأول .** « الشيخ » لم يتكلم فيه أصلا . وزعم جمع عظيم من القدماء : أن « الاسطقس » الأول : أجزاء قابلة للتقسمة الوهمية ، غير قابلة للتقسمة الانشكاكية ، وهى فى غاية الصغر ، وهى التى تسمى بالهباءات . وزعم أن هذه العناصر الأربعة انما تولدت عنها . ثم اختلفوا . فرغم بعضهم : أن تلك الأجزاء مختلفة فى الأشكال . فالأجزاء التى يكون شكلها شكل المخروط تكون نفاذة برأسها الحاد ، فيتولد من اجتماعها النار . والأجزاء التى يتكون شكلها شكل المكعب تكون غليظة ، ويتولد من اجتماعها الأرض . وذكروا أشكالا أخرى للهواء والأفلاك . ومنهم من يزعم أن تلك الأجزاء اذا اخطط بها خلاء كبير ، كانت تلك الأجزاء لطيفة مضطربة خفيفة ، وتكون لأجل لطائفها نفاذة فى الغير ، فتصير حارة ، لأنه لا معنى للحرارة الا للتفريق ، فيتولد عنها النار . فان كان الخلاء المخطط بها أقل ، يتولد عنها الهواء ، ثم لا يزال تنقص هذه الأحوال الى أن يقل اختلاط الخلاء بها جدا ، فيتولد عنها جسم كثير الأجزاء جدا . فيكون ثقيلًا ، لاكتناز أجزائه ، فيكون ظليما ، لأجل أن الخلاء لا يتخللها ، ويكون بارداً لأجل أنها لا تتوى على الفوص والنفوذ . فهذان المذهبان نقلناهما فى صفات تلك الهباءات . وقد ذكرنا فيها أقاويل أخر ، سوى هذين القولين . والاستقصاء فى نقلها لا يليق بالمختصرات .

**وأما المقام الثانى :** وهو أن أجسام العالم انما تتولد وتحدث عن امتزاج هذه الأجرام الأربعة ، فكثير من القدماء نازعوا فيها . فقال « انكساغورس » : ان شيئا من الطبائع لا تحدث البتة ، بل هى بأسرها موجودة . فهناك أجزاء على طبيعة الخبز ، وأجزاء على طبيعة اللحم ، وأجزاء على طبيعة التفاح . وكذا القول فى سائر الأجسام ، الا أن تلك الأجزاء تختلط بعضها ببعض ، ولأجل ذلك الاختلاط لا تظهر تلك الطبائع فاذا انضم بعض تلك الأجزاء الى البعض ، ظهر جسم كبير محسوس على تلك الطبيعة ، فيظن أن اللحم والخبز قد حدث . وليس الأمر كذلك . بل ذلك كان كامنا بسبب صغر تلك الأجزاء فلما اجتمعت ظهرت . وهؤلاء هم الذين يسهون بأصحاب الخليط التى لا نهاية لها .

وأما المذهب المختار عند « أرسطاطاليس » وعند « جالينوس »  
وجمهور المتأخرين من الفلاسفة والأطباء . فهو أن العناصر الأربعة لم  
تولد عن غيرها ، وما سواها من أجسام هذا العالم فمتولدة عنها .  
أما الأطباء . فقد ذكروا في هذا الباب طريقة اقتناعية ، فقالوا :  
شاهدنا أن الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية متولدة عن هذه  
الأربعة ، ولم يدل دليل على كون هذه الأربعة متولدة عن غيرها ، فلا جرم  
قضينا بأنها هي « الاسطقات » فننتقر ههنا الى بيان هذين المقامين :

**أما المقام الأول . وهو قولنا : المعادن والنبات والحيوان متولدة عن  
اختلاط العناصر الأربعة .** فالذى يدل عليه : طريقة التركيب والتحليل .  
أما طريقة التركيب فهي أن أبدان الحيوان متولدة من المني ودم الطمث .  
والمني إنما يتولد من الدم ، فكانت الأبدان متولدة من الدم ، والدم إنما  
يتولد من الغذاء ، والغذاء إما حيواني وإما نباتي . وأما الغذاء الحيواني  
فيكون البحث عن كيفية تولده ، كالبحث عن تولد الحيوان الأول .  
ولا يتسلسل . بل ينتهي بآخرة الى الأغذية النباتية . فالحيوان يتولد من  
الدم ، والدم من الغذاء ، والغذاء لا بد وأن ينتهي الى النبات ، والنبات  
إنما يتولد من هذه العناصر الأربعة . فانه اذا اختلط الماء بالأرض ووصل  
اليه الهواء الموافق وتأثير الشمس وسائر المراكب ، تولد النبات . وبهذا  
الطريق عرفنا أن تولد هذه الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية عن  
هذه الأربعة .

**وأما طريقة التحليل :** فهي أننا لو وضعنا قطعة من جسم حيواني  
أو نباتي أو معدني في القرع والأنبيق ، وسلطنا عليه النار ، انفصل من  
ذلك الجسم رطوبات مائية ، وانفصل عنه جسم بخاري هوائي ، وبقي  
في أسفل القرع جسم أرضي . وذلك يدل على أن ذلك الجسم كان متركبا  
من هذه الطوائع .

فهذا تقرير طريقة التركيب وطريقة التحليل . وهي الطريقة التي  
عول عليها جمهور الأطباء .

**ولقائل أن يقول :** هذه الطريقة انها تقوى وتكمل بالبحث عن أمور :

**أحدها :** أن نعتبر أن طريقة التركيب والتحليل هل تجرى فى الكل أم لا ؟ فانا لم نشاهد أن الذهب انما يتولد فى معدنه بسبب اجتباع أجزاء العناصر ، ولم نشاهد أن الذهب عند تسلط النار عليه يتحلل الى أجزاء الأجسام العنصرية . ولم نشاهد ذلك فى الياقوت . وبالجملة : فاعتبار التركيب والتحليل فى البعض لا يفيد الحكم فى الكل ، الا على سبيل الظن الضعيف .

**وثانيها :** ان هذا الدليل لا يفى ببيان أن جسم النار « اسطقس » لهذه المركبات . وذلك لأن تولد هذه المركبات من امتزاج الأرض بالماء والهواء ، انما يكمل بتأثير الشمس وسائر الكواكب . فاما ان تدل طريقة التركيب والتحليل على أن جرم النار يصير جزءا من أجزاء ابدان الحيوان والنبات والمعادن ، فذاك كالماليوس عنه . وقد بالغنا فى شرح هذه المسألة فى « الطب الكبير » الذى صنفناه .

**وثالثها :** ان طريقة التحليل والتركيب انما تتم باثبات المزاج وامطال قول أصحاب الخليط .

فهذا جملة الكلام فى تقرير هذه الطريقة .

**وأما «ارسطاطاليسى» واتباعه فهم سلكوا فى اثبات ان «الاسطقسيات»** هى هذه الأربعة طريقة أخرى . وهى التى ذكرها « الشيخ » فى هذا الكتاب . وتقريرها : ان يقال : هذه « الاسطقسات » لابد وأن تكون مرصوفة بكيفيات توجب حصول الفعل والانفعال بينها . ثم ان المشاهدة تدل على أن الأجسام البسيطة خالية عن الكيفيات المطعومة والمذوقة والمشمومة . وأما الكيفيات المنضدة ، فالبسائط خالية عنها . وأما النار فمستقيم الدلالة على أنها غير ملونة ، وأما كون الهواء كذلك ، فذاك ظاهر . وأما الماء أن لا يكون له لون ، أو يكون له لون ضعيف . وأما الأرض . ففى الناس من قال : الأرض الخالصة ليس لها لون . ومنهم من سلم أن لها لونا لكننا نعلم أن اللون لا يعين على الفعل والانفعال الذى يوجب حدوث الوجه .

نثبت : أن الكيفيات المحسوسة بالحواس الأربعة لا تثير لها في هذا الباب .

نبقى أن تكون الكيفيات التي تعين على هذا الباب ، هي الكيفيات الملموسة . وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وما سيمر هذه الأربع من الكيفيات الملموسة . فهي على ثلاثة أقسام :

أحدها : ما هو كيفية حادثة بالمزاج . وهي مثل اللزوجة والهبائية . وهذه الكيفيات إنما تحدث بعد حصول الامتزاج ، وكلامنا في الكيفيات التي لأجلها يحدث المزاج .

وثانيها : كيفيات حاصلة في العناصر . لكنها تكون تابعة لظواهر الأربعة المذكورة . مثل الفخليل واللطافة ، فانهما تابعان للحرارة ، ومثل الإنتفاض والكثافة فانهما تابعان لليبوسة .

وثالثها : الكيفيات المحسوسة الموجودة في الأجرام البسيطة التي لا تكون تابعة لتلك الأربعة . وهي مثل الثقل والخفة . إلا أن هاتين الكيفيتين لا يوجهان الفعل والانفعال والامتزاج ، وإنما يوجبان التضاد والتباين .

نثبت بهذا الشأن المبني على الاستقراء : أن الكيفيات القيسامة بالاسطوانات الأولى المعينة على الفعل والانفعال ، ليست إلا هذه الأربعة . وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . نثبت : أن الاسطوانات الأولى لابد وأن تكون حارة وباردة وزطية ويابسة . وهو المطلوب .



قال الشيخ : « فإذا تركبت حصل من ذلك حار يابس . وذلك هو النار ، وخصوصا الصرف الذي هو جزء الشعلة (٢) والجزء الآخر هو البخار ، وحار رطب ، وهو الهواء . فانه لو لا انه حار لما كان يتخللها ينسل عن الماء والبرود ( الذي ) في أسفله بسبب ما كان يخالطه من البخار المائي الغالب عليه عند قرب الأرض واقواه (٣) ، حيث ينتهي

(٢) من الشعلة : ص

(٣) واقتراره : ص



تسبح الشمس المنعكس عن الأرض ، اعنى المسكن للأرض أولا ، ثم ما يجاوره عن قرب ثانيا . فإذا انقطع كان بخارا باردا . ثم هواء حارا صرفا . وأما رطوبته فلائه اقبل الأجسام واتركها للأشكال ، وأطوعها في الانفصال والاتصال ، وبارد رطب ، وهو الماء ، لا شك فيه ، وبارد يابس ( وهو الأرض ) ولا أبيض من الأرض . فاما بردها فذلك عليه تكاتفها وثقلها ))

التفسير : هذا الفصل مشتمل على مسائل :

### المسألة الأولى

لما ثبت أن « الاسطقسات » لابد وأن تكون حارة وباردة ورطبة ويابسة . فنقول : الحرارة والبرودة لا يجتمعان . والرطوبة والهيووسة أيضا لا يجتمعان . أما الحرارة فانها توجد مع الهيووسة ومع الرطوبة . وأما البرودة فانها أيضا توجد مع الهيووسة ومع الرطوبة ، فحصل بهذا الطريق أربعة تركيبات : الحار اليابس — وهو النار — والحار الرطب ، — وهو الهواء — والبارد الرطب — وهو الماء — والبارد اليابس — وهو الأرض — هذا هو الكلام المشهور . وسنذكر ما هو الصحيح المختار عندنا في هذا الكتاب ، لكن بعد الفراغ من ذكر المسائل التي يجب تقديمها .

### المسألة الثانية

اتفقوا على أن الهواء رطب ، إلا أن الرطب يذكر ، ويراد به : البلة وهو عبارة عن كونه بحيث يسهل التصاقه بالغير ، ويسهل أيضا انفصاله عن الغير . وبهذا المعنى يكون الماء رطبا ، إلا أن الهواء أربط . ليس بهذا التفسير ، فانا لا نحس هذه الحالة في جرم الهواء ، ويذكر أيضا ويراد به اللطافة وهو كونه بحيث يسهل قبوله للأشكال الغريبة ، ويسهل تركه لها .

فان قالوا : الهواء رطب بهذا التفسير . نقول (٤) : ان كانت الرطوبة مفسرة بهذا التفسير كانت اليبوسة عبارة عن كون الجسم بحيث يعسر قبوله للأشكال الغريبة ، ويعسر تركه لها . وهذا هو الصلابة . فلما زعموا أن النار يابسة ، واليبوسة صارت مفسرة بهذا المعنى ، وجب كون النار صلبة كثيفة وذلك على خلاف العقل والحس . فان النار اللطيفة العناصر وأرقها وأسخنها وأكثرها تخلخلا . فكيف يقال : النار الصرفة تكون صلبة جاسية كالبحجارة ؟

فالحاصل : اننا ان فسرنا الرطوبة بالبلية ، كان العنصر الرطب هو الماء فقط ، وأما الأرض والنار والهواء . فهذه الثلاثة يجب أن تكون يابسة . فلما ان فسرنا الرطوبة باللطافة . وهى سهولة قبول الأشكال ، كان العنصر اليابس واحدا ، وهو الأرض . وأما الثلاثة الباقية وهى الماء والهواء والنار ، فانها تكون رطبة ويكون أرطبها هو النار . وعلى التقديرين جميعا ، يبطل الكلام المشهور من أنه يجب أن يكون اثنان يابسين واثنان رطبيين . الا اذا التزم ملتزم أن النار الخالصة البسيطة الصرفة تكون صلبة غليظة جاسية . والتزامه بعيد جدا .

### المسألة الثالثة

زعموا : أن الهواء حار . فقيل : ما السبب فى اننا نجد الهواء على ظل الجبال فى غاية البرد ؟ وأجابوا عنه بأن سبب برد الهواء أجزاء مائية بخارية ترتفع وتختلط بالهواء ، فيبرد الهواء بسبب تلك الأبخرة . فقيل لهم : فتلك الأجزاء البخارية تكون أكثر فى الهواء الملاصق للأرض ، فوجب أن يكون هذا الهواء أبرد من الهواء الذى يكون على ظل الجبال . وأجابوا عنه : بأن شعاع الشمس اذا وقع على سطح الأرض ، أوجب سخونة الأرض ، ثم ان سخونة الأرض توجب سخونة الهواء الملتصق بالأرض . أما الهواء العالى الذى يكون على رعوس الجبال ، فان تأثير تسخين الأرض لا يصل اليه ، فبقى تلك الأجزاء البخارية المختلطة بذلك الهواء

---

(٤) الا اننا نقول : ص

باردة ، ولا يصل إليها تأثير الأرض المسخنة . ولهذا السبب يكون ذلك انهواء فى غاية البرد .

واعلم : ان لنا فى هذه المسألة أبحاثا دقيقة ذكرناها فى « الملخص » وفى « المباحث المشرقية » وتكتفى ههنا من تلك الكلمات بسؤال واحد . وهو أنا نجد اليوم الذى يكثر فيه المطر ضعيف البرد ، واليوم الذى لا يكون فيه شيء من المطر ، بل يكون الصحو التام حاصلا فيه ، قوى البرد . ولو كان سبب برد الهواء ما ذكرتم ، لكان الأمن بالعكس .

أما الذى اخترته أنا فطريق آخر ، وهو أنا نقول : الجسم الملاصق للفلك يجب أن يكون فى غاية السخونة بسبب قوة الحركة الفلكية ، والجسم الذى يكون فى غاية البعد عن الفلك — وهو الجسم الحاصل فى المركز — يجب أن يكون فى غاية البرد ، بسبب انقطاع تأثيرات الحركة الفلكية عنه ، فالجسم الملاصق يمتلئ بالحرارة يجب أن يكون أسخن الأجسام ، والجسم الذى يكون فى المركز ، يجب أن يكون أبرد الأجسام .

وإذا عرفت هذا فنقول : السخونة موجبة للطاقة ، والبرودة موجبة للكثافة . ولما كان أسخن الأجسام هو الجسم الملتصق بقلب الفلك ، يجب ان يكون الطرف الأجسام هو ذلك . ولما كانت البرودة موجبة للكثافة ، يجب أن يكون الجسم الحاصل فى مركز العالم أكثف الأجسام . وعلى هذا الترتيب يجب أن يكون أسخن الأجسام وألطفها هو النار . والذى ( يكون ) تحت النار ، يجب أن يكون أقل سخونة و ( أقل ) لطافة من النار وهو الهواء . والذى تحت الهواء يجب أن يكون أقل سخونة ولطافة . ومتى كان كذلك كان أكثر برودة وكثافة . وذلك هو الماء . فاما الأرض فلكونها فى غاية البعد يجب أن تكون أبرد الأجسام وأكثفها وأصلبها . وهذا هو المختار عندى فى هذا الموضع ، والاستقصاء فى تفاريع هذا الباب مذكور فى « الطب الكبير » وفى كتاب « الهدى »

## المسألة الرابعة

فى

### أحكام النار

وهى أربعة :

**الحكم الأول :** الطبقة العالية منها الملتصقة بمقعر الفلك ، وهى النار الخالصة البسيطة واختلفوا فى أنها هل هى نار محسرة ، أو هى من جنس الحرارة الغريزية ؟ وقول من يقول : الطبيعة النارية لما كانت خالية عن المعاق ، وجب أن تنفذ أقصى الغايات فى السخونة : ليس مشىء . لأنه ثبت أن الحرارة الفاترة المعتدلة مخالفة بالماهية للحرارة القوية المخففة ، فلعل طبيعة تلك النار موجبة لأحد النوعين ، وليس لها صلاحية إيجاب النوع الثانى .

**الحكم الثانى :** النار البسيطة الخالصة ، ليس لها لون . بدليل : أن الناس فى أصل الشبهة اتفقوا مع أن ذلك الأصل يرى كالخلاء ، ولأن الثبور إذا كثر الإقتراد فيه ، ضعف لون النار ، لأن اللون يحجب ما وراءه عن الأبصار . فلو كانت النار ملونة ، لوجب أن تحجب الأبصار عن إدراك الكواكب .

**الحكم الثالث :** تنال بعضهم : كرة النار ليست كرة تامة . لأن الحركة الفلكية عند القرب من القطبين ضعيفة رطبة ، والحركة الضعيفة البطيئة لا توجب السخونة المشددة .

**والحكم الرابع :** أن تحت تلك الطبقة العالية من النار ، طبقة أخرى من النار . وهى نار مخلوطة بالأخفة التى تتصاعد من الأرض إليها . ولولا وصول هذه المواد الأرضية إليها ، ما حصلت الشهب .

\*\*\*

ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

أما قوله : « إذا تركبت حصل من ذلك حار يابس . وذلك هو النار » فالمراد منه : ظاهر . وأما قوله « وخصوصا الصرف الذى هو جزء

من الشعلة ، والجزء الآخر هو الدخان » فالمراد منه : أن النار المحبوسة عندنا ليست نارا خالصة ، بل جزء من الشعلة هو النار . وأما الدخان فانه أجزاء أرضية مختلطة بالنار . وأما قوله « وحر رطب وهو الهواء ، فانه لولا أنه حار لما كان يختلطا ينسل عن الماء » فالمراد منه : ذكر الدليل على أن الهواء حار ، وتقديره : أنه لا شك أن الهواء رطب بمعنى كونه قابلا للأشكال الغريبة وقاركا لها بسهولة ، فهو أن كان باردا كان مساويا للماء في الرطوبة والبرودة ، فوجب أن يكون مساويا له في تمام الماهية ، ولو كان كذلك لما انفصل بالطبع عن الماء ، ولما تصاعد عنه . وحين رأينا الهواء بالطبع منسللا عن الماء ، علمنا أنه لا يماثل في تمام الماهية ، وانما تحصل هذه المخالفة لو كان الهواء حارا بالطبع . وأما قوله « والبرد الذي في أسفله ، فهو بسبب ما يخالطه من البخار المائي الغالب عليه عند قرب الأرض »

فالمراد منه : جواب السؤال الذي ذكرناه ، وهو أن يقال : لو كان الهواء حارا بالطبع فما السبب في احباسنا الهواء البارد ؟ وأجاب عنه : بأن هذا البرد انما كان بسبب أنه يختلط بالهواء ، الأبخرة التي تصعد من الأرض الى الهواء ، وتختلط به . أما قوله « وأقواه حيث ينهمي شمع الشمس المنعكس عن الأرض . أعني : المسخن للأرض أولا ثم ما يحاوره عن قرب ثانيا » فالمراد منه : أن غاية برد الهواء انما يكون في الهواء البعيد عن الأرض ، بعدا يصل اليه تأثير الأرض التي تتسخن بسبب استقرار الأشعة عليها . فإذا سخنت الأرض أوجبت سخونة الهواء الملتصق بها ، إلا أن تأثير هذا التسخين انما يصل الى الهواء الذي يكون بقرب الأرض . فاما الهواء الذي يكون في غاية البعد من الأرض ، فانه لا يصل اليه تأثير الأرض ، فلا جرم يبقى في غاية البرد بسبب تصاعد الأبخرة اليه . وأما قوله « ثم هواء حارا صرفا » فاعلم : أن حاصلا هذا الكلام يرجع الى أن الهواء ثلاث طبقات :

أحدها : الهواء الملتصق بالأرض .

ثانيا : الهواء الذي يبعد عن الأرض . لكن تتصاعد اليه الأبخرة

الكثيرة . وهذه الطبقة فى غاية البرد ، وهى المسماة بكرة الزمهير .  
وثالثها : الطبقة التى هى أعلى طبقات الهواء . وهى حارة بسبب  
الطبيعة الهوائية الموجبة للسخونة .

وأما قوله : « وأما رطوبته فانه أقبل الأجسام وأتركها للأشكال »  
وأطوعها فى الاتصال والانفصال « فالمراد : أن الهواء رطب ، بمعنى كونه  
سهل القبول للأشكال الغريبة ، يسهل الترك لها . وأما قوله : « وبارد  
رطب . وهو الماء » فظاهر (هـ) لا شك فيه . وأما قوله : « فبارد يابس  
( وهو الأرض ) ولا أيبس من الأرض . وأما بردها . فذلك عليه :  
كثافتها ونظها « فالمراد : أن الأرض يابسة باردة . أما كونها يابسة  
فظاهر . وأما كونها باردة ، فقد احتج عليه بما فيها من الكثافة ، وبما  
فيها من الثقل .

ولقائل أن يقول : لما سلمتم أن الكثافة تدل على البرد ، فالنار يجب  
أن لا تكون كثيفة أصلا ، بل تكون فى غاية اللطافة . ولو كانت الرطوبة  
عبارة عن سهولة قبول الأشكال الغريبة وسهولة تركها ، وجب أن تكون  
النار أرطب الأجسام . وأنت لا تقول بذلك .

قال الشيخ : « ومكان الحار فوق مكان ( المبرد ) ومكان الإبرد  
دون مكان ( ٦ ) الأقل برداً ، والاييس فى التأثير ( ٧ ) أشد افراطا . اعنى :  
أن البارد الميايس ( ٨ ) ثقل ، والحار الميايس أخف »

التفسير : النار والهواء حاران ، والأرض والماء باردان . ومكان  
النار والهواء فوق مكان الأرض والماء . وذلك يدل على أن مكان الحار  
موق مكان البارد . وأيضا : فقد ذكرنا أن المقتضى للحرارة هو الحركة  
الفلكية . وكل ما كان أقرب الى الفلك ، كان أولى بالحرارة ، وكل ما كان  
أبعد منه كان أولى بالبرودة . وذلك يقتضى أن يكون مكان الحار فوق

---

(هـ) لا شك فيه فظاهر : ص  
(٦) سقط : ع  
(٧) البابين : ع — التأثير : ص  
(٨) واليابس : ع

مكان البارد . وأما قوله : « ومكان الأبرد دون مكان الأقل بردا » فاعلم :  
أن هذا هو الحق الذى لا محيد عنه ، لأنه لما كان الموجب للوقائية هو  
الحرارة ، والموجب للتحتمية هو البرودة ، وجب أن تكون الأجسام  
العنصرية : ما كان تحت الكل . وذلك يقتضى أن تكون الأرض أبرد  
من الماء . وهذا هو الحق عندنا . إلا أن المشهور من كلام « الشيخ »  
أن الماء أبرد من الأرض . ولعله رجع عن ذلك المشهور فى هذا الكتاب .  
فإن قوله « مكان الأبرد دون مكان الأقل بردا » كالصریح فى أن الأبرد  
يجب أن يكون دون الكل ، وأن يكون الأقل بردا فوقه . وأما قوله : « الأيسر  
فى القاتل أشد افراطا » فالمراد منه : ظاهر . وذلك لأن أحد اليباسين  
— وهو النار — فوق كل العناصر ، واليباس الثانى — وهو الأرض —  
تحت كل العناصر . وذلك هو المطلوب .

---

| DATE     | DESCRIPTION | AMOUNT | CHECK NO. | DEBIT  | CREDIT | BALANCE  |
|----------|-------------|--------|-----------|--------|--------|----------|
| 1/1/00   | BALANCE     |        |           |        |        | 100.00   |
| 1/15/00  | PAYROLL     | 50.00  | 101       | 50.00  |        | 50.00    |
| 1/30/00  | RENT        | 25.00  | 102       | 25.00  |        | 25.00    |
| 2/15/00  | SALES       | 75.00  | 103       |        | 75.00  | 100.00   |
| 2/28/00  | UTILITIES   | 10.00  | 104       | 10.00  |        | 90.00    |
| 3/15/00  | SALES       | 80.00  | 105       |        | 80.00  | 170.00   |
| 3/30/00  | RENT        | 25.00  | 106       | 25.00  |        | 145.00   |
| 4/15/00  | SALES       | 90.00  | 107       |        | 90.00  | 235.00   |
| 4/30/00  | UTILITIES   | 15.00  | 108       | 15.00  |        | 220.00   |
| 5/15/00  | SALES       | 100.00 | 109       |        | 100.00 | 320.00   |
| 5/30/00  | RENT        | 30.00  | 110       | 30.00  |        | 290.00   |
| 6/15/00  | SALES       | 110.00 | 111       |        | 110.00 | 400.00   |
| 6/30/00  | UTILITIES   | 20.00  | 112       | 20.00  |        | 380.00   |
| 7/15/00  | SALES       | 120.00 | 113       |        | 120.00 | 500.00   |
| 7/30/00  | RENT        | 35.00  | 114       | 35.00  |        | 465.00   |
| 8/15/00  | SALES       | 130.00 | 115       |        | 130.00 | 595.00   |
| 8/30/00  | UTILITIES   | 25.00  | 116       | 25.00  |        | 570.00   |
| 9/15/00  | SALES       | 140.00 | 117       |        | 140.00 | 710.00   |
| 9/30/00  | RENT        | 40.00  | 118       | 40.00  |        | 670.00   |
| 10/15/00 | SALES       | 150.00 | 119       |        | 150.00 | 820.00   |
| 10/30/00 | UTILITIES   | 30.00  | 120       | 30.00  |        | 790.00   |
| 11/15/00 | SALES       | 160.00 | 121       |        | 160.00 | 950.00   |
| 11/30/00 | RENT        | 45.00  | 122       | 45.00  |        | 905.00   |
| 12/15/00 | SALES       | 170.00 | 123       |        | 170.00 | 1075.00  |
| 12/30/00 | UTILITIES   | 35.00  | 124       | 35.00  |        | 1040.00  |
| 1/15/01  | SALES       | 180.00 | 125       |        | 180.00 | 1220.00  |
| 1/30/01  | RENT        | 50.00  | 126       | 50.00  |        | 1170.00  |
| 2/15/01  | SALES       | 190.00 | 127       |        | 190.00 | 1360.00  |
| 2/28/01  | UTILITIES   | 40.00  | 128       | 40.00  |        | 1320.00  |
| 3/15/01  | SALES       | 200.00 | 129       |        | 200.00 | 1520.00  |
| 3/30/01  | RENT        | 55.00  | 130       | 55.00  |        | 1465.00  |
| 4/15/01  | SALES       | 210.00 | 131       |        | 210.00 | 1675.00  |
| 4/30/01  | UTILITIES   | 45.00  | 132       | 45.00  |        | 1630.00  |
| 5/15/01  | SALES       | 220.00 | 133       |        | 220.00 | 1850.00  |
| 5/30/01  | RENT        | 60.00  | 134       | 60.00  |        | 1790.00  |
| 6/15/01  | SALES       | 230.00 | 135       |        | 230.00 | 2020.00  |
| 6/30/01  | UTILITIES   | 50.00  | 136       | 50.00  |        | 1970.00  |
| 7/15/01  | SALES       | 240.00 | 137       |        | 240.00 | 2210.00  |
| 7/30/01  | RENT        | 65.00  | 138       | 65.00  |        | 2145.00  |
| 8/15/01  | SALES       | 250.00 | 139       |        | 250.00 | 2395.00  |
| 8/30/01  | UTILITIES   | 55.00  | 140       | 55.00  |        | 2340.00  |
| 9/15/01  | SALES       | 260.00 | 141       |        | 260.00 | 2600.00  |
| 9/30/01  | RENT        | 70.00  | 142       | 70.00  |        | 2530.00  |
| 10/15/01 | SALES       | 270.00 | 143       |        | 270.00 | 2800.00  |
| 10/30/01 | UTILITIES   | 60.00  | 144       | 60.00  |        | 2740.00  |
| 11/15/01 | SALES       | 280.00 | 145       |        | 280.00 | 3020.00  |
| 11/30/01 | RENT        | 75.00  | 146       | 75.00  |        | 2945.00  |
| 12/15/01 | SALES       | 290.00 | 147       |        | 290.00 | 3235.00  |
| 12/30/01 | UTILITIES   | 65.00  | 148       | 65.00  |        | 3170.00  |
| 1/15/02  | SALES       | 300.00 | 149       |        | 300.00 | 3470.00  |
| 1/30/02  | RENT        | 80.00  | 150       | 80.00  |        | 3390.00  |
| 2/15/02  | SALES       | 310.00 | 151       |        | 310.00 | 3700.00  |
| 2/28/02  | UTILITIES   | 70.00  | 152       | 70.00  |        | 3630.00  |
| 3/15/02  | SALES       | 320.00 | 153       |        | 320.00 | 3950.00  |
| 3/30/02  | RENT        | 85.00  | 154       | 85.00  |        | 3865.00  |
| 4/15/02  | SALES       | 330.00 | 155       |        | 330.00 | 4195.00  |
| 4/30/02  | UTILITIES   | 75.00  | 156       | 75.00  |        | 4120.00  |
| 5/15/02  | SALES       | 340.00 | 157       |        | 340.00 | 4460.00  |
| 5/30/02  | RENT        | 90.00  | 158       | 90.00  |        | 4370.00  |
| 6/15/02  | SALES       | 350.00 | 159       |        | 350.00 | 4720.00  |
| 6/30/02  | UTILITIES   | 80.00  | 160       | 80.00  |        | 4640.00  |
| 7/15/02  | SALES       | 360.00 | 161       |        | 360.00 | 5000.00  |
| 7/30/02  | RENT        | 95.00  | 162       | 95.00  |        | 4905.00  |
| 8/15/02  | SALES       | 370.00 | 163       |        | 370.00 | 5275.00  |
| 8/30/02  | UTILITIES   | 85.00  | 164       | 85.00  |        | 5190.00  |
| 9/15/02  | SALES       | 380.00 | 165       |        | 380.00 | 5570.00  |
| 9/30/02  | RENT        | 100.00 | 166       | 100.00 |        | 5470.00  |
| 10/15/02 | SALES       | 390.00 | 167       |        | 390.00 | 5860.00  |
| 10/30/02 | UTILITIES   | 90.00  | 168       | 90.00  |        | 5770.00  |
| 11/15/02 | SALES       | 400.00 | 169       |        | 400.00 | 6170.00  |
| 11/30/02 | RENT        | 105.00 | 170       | 105.00 |        | 6065.00  |
| 12/15/02 | SALES       | 410.00 | 171       |        | 410.00 | 6475.00  |
| 12/30/02 | UTILITIES   | 95.00  | 172       | 95.00  |        | 6380.00  |
| 1/15/03  | SALES       | 420.00 | 173       |        | 420.00 | 6800.00  |
| 1/30/03  | RENT        | 110.00 | 174       | 110.00 |        | 6690.00  |
| 2/15/03  | SALES       | 430.00 | 175       |        | 430.00 | 7120.00  |
| 2/28/03  | UTILITIES   | 100.00 | 176       | 100.00 |        | 7020.00  |
| 3/15/03  | SALES       | 440.00 | 177       |        | 440.00 | 7460.00  |
| 3/30/03  | RENT        | 115.00 | 178       | 115.00 |        | 7345.00  |
| 4/15/03  | SALES       | 450.00 | 179       |        | 450.00 | 7795.00  |
| 4/30/03  | UTILITIES   | 105.00 | 180       | 105.00 |        | 7690.00  |
| 5/15/03  | SALES       | 460.00 | 181       |        | 460.00 | 8150.00  |
| 5/30/03  | RENT        | 120.00 | 182       | 120.00 |        | 8030.00  |
| 6/15/03  | SALES       | 470.00 | 183       |        | 470.00 | 8500.00  |
| 6/30/03  | UTILITIES   | 110.00 | 184       | 110.00 |        | 8390.00  |
| 7/15/03  | SALES       | 480.00 | 185       |        | 480.00 | 8870.00  |
| 7/30/03  | RENT        | 125.00 | 186       | 125.00 |        | 8745.00  |
| 8/15/03  | SALES       | 490.00 | 187       |        | 490.00 | 9235.00  |
| 8/30/03  | UTILITIES   | 115.00 | 188       | 115.00 |        | 9120.00  |
| 9/15/03  | SALES       | 500.00 | 189       |        | 500.00 | 9620.00  |
| 9/30/03  | RENT        | 130.00 | 190       | 130.00 |        | 9490.00  |
| 10/15/03 | SALES       | 510.00 | 191       |        | 510.00 | 9980.00  |
| 10/30/03 | UTILITIES   | 120.00 | 192       | 120.00 |        | 9860.00  |
| 11/15/03 | SALES       | 520.00 | 193       |        | 520.00 | 10380.00 |
| 11/30/03 | RENT        | 135.00 | 194       | 135.00 |        | 10245.00 |
| 12/15/03 | SALES       | 530.00 | 195       |        | 530.00 | 10775.00 |
| 12/30/03 | UTILITIES   | 125.00 | 196       | 125.00 |        | 10650.00 |
| 1/15/04  | SALES       | 540.00 | 197       |        | 540.00 | 11190.00 |
| 1/30/04  | RENT        | 140.00 | 198       | 140.00 |        | 11050.00 |
| 2/15/04  | SALES       | 550.00 | 199       |        | 550.00 | 11600.00 |
| 2/28/04  | UTILITIES   | 130.00 | 200       | 130.00 |        | 11470.00 |
| 3/15/04  | SALES       | 560.00 | 201       |        | 560.00 | 12030.00 |
| 3/30/04  | RENT        | 145.00 | 202       | 145.00 |        | 11885.00 |
| 4/15/04  | SALES       | 570.00 | 203       |        | 570.00 | 12455.00 |
| 4/30/04  | UTILITIES   | 135.00 | 204       | 135.00 |        | 12320.00 |
| 5/15/04  | SALES       | 580.00 | 205       |        | 580.00 | 12900.00 |
| 5/30/04  | RENT        | 150.00 | 206       | 150.00 |        | 12750.00 |
| 6/15/04  | SALES       | 590.00 | 207       |        | 590.00 | 13340.00 |
| 6/30/04  | UTILITIES   | 140.00 | 208       | 140.00 |        | 13200.00 |
| 7/15/04  | SALES       | 600.00 | 209       |        | 600.00 | 13800.00 |
| 7/30/04  | RENT        | 155.00 | 210       | 155.00 |        | 13645.00 |
| 8/15/04  | SALES       | 610.00 | 211       |        | 610.00 | 14255.00 |
| 8/30/04  | UTILITIES   | 145.00 | 212       | 145.00 |        | 14110.00 |
| 9/15/04  | SALES       | 620.00 | 213       |        | 620.00 | 14730.00 |
| 9/30/04  | RENT        | 160.00 | 214       | 160.00 |        | 14570.00 |
| 10/15/04 | SALES       | 630.00 | 215       |        | 630.00 | 15200.00 |
| 10/30/04 | UTILITIES   | 150.00 | 216       | 150.00 |        | 15050.00 |
| 11/15/04 | SALES       | 640.00 | 217       |        | 640.00 | 15690.00 |
| 11/30/04 | RENT        | 165.00 | 218       | 165.00 |        | 15525.00 |
| 12/15/04 | SALES       | 650.00 | 219       |        | 650.00 | 16175.00 |
| 12/30/04 | UTILITIES   | 155.00 | 220       | 155.00 |        | 16020.00 |
| 1/15/05  | SALES       | 660.00 | 221       |        | 660.00 | 16680.00 |
| 1/30/05  | RENT        | 170.00 | 222       | 170.00 |        | 16510.00 |
| 2/15/05  | SALES       | 670.00 | 223       |        | 670.00 | 17180.00 |
| 2/28/05  | UTILITIES   | 160.00 | 224       | 160.00 |        | 17020.00 |
| 3/15/05  | SALES       | 680.00 | 225       |        | 680.00 | 17700.00 |
| 3/30/05  | RENT        | 175.00 | 226       | 175.00 |        | 17525.00 |
| 4/15/05  | SALES       | 690.00 | 227       |        | 690.00 | 18215.00 |
| 4/30/05  | UTILITIES   | 165.00 | 228       | 165.00 |        | 18050.00 |
| 5/15/05  | SALES       | 700.00 | 229       |        | 700.00 | 18750.00 |
| 5/30/05  | RENT        | 180.00 | 230       | 180.00 |        | 18570.00 |
| 6/15/05  | SALES       | 710.00 | 231       |        | 710.00 | 19280.00 |
| 6/30/05  | UTILITIES   | 170.00 | 232       | 170.00 |        | 19110.00 |
| 7/15/05  | SALES       | 720.00 | 233       |        | 720.00 | 19830.00 |
| 7/30/05  | RENT        | 185.00 | 234       | 185.00 |        | 19645.00 |
| 8/15/05  | SALES       | 730.00 | 235       |        | 730.00 | 20375.00 |
| 8/30/05  | UTILITIES   | 175.00 | 236       | 175.00 |        | 20200.00 |
| 9/15/05  | SALES       | 740.00 | 237       |        | 740.00 | 20940.00 |
| 9/30/05  | RENT        | 190.00 | 238       | 190.00 |        | 20750.00 |
| 10/15/05 | SALES       | 750.00 | 239       |        | 750.00 | 21500.00 |
| 10/30/05 | UTILITIES   | 180.00 | 240       | 180.00 |        | 21320.00 |
| 11/15/05 | SALES       | 760.00 | 241       |        | 760.00 | 22080.00 |
| 11/30/05 | RENT        | 195.00 | 242       | 195.00 |        | 21885.00 |
| 12/15/05 | SALES       | 770.00 | 243       |        | 770.00 | 22655.00 |
| 12/30/05 | UTILITIES   | 185.00 | 244       | 185.00 |        | 22470.00 |
| 1/15/06  | SALES       | 780.00 | 245       |        | 780.00 | 23250.00 |
| 1/30/06  | RENT        | 200.00 | 246       | 200.00 |        | 23050.00 |
| 2/15/06  | SALES       | 790.00 | 247       |        | 790.00 | 23840.00 |
| 2/28/06  | UTILITIES   | 190.00 | 248       | 190.00 |        | 23650.00 |
| 3/15/06  | SALES       | 800.00 | 249       |        | 800.00 | 24450.00 |
| 3/30/06  | RENT        | 205.00 | 250       | 205.00 |        | 24245.00 |
| 4/15/06  | SALES       | 810.00 | 251       |        | 810.00 | 25055.00 |
| 4/30/06  | UTILITIES   | 195.00 | 252       | 195.00 |        | 24860.00 |
| 5/15/06  | SALES       | 820.00 | 253       |        | 820.00 | 25680.00 |
| 5/30/06  | RENT        | 210.00 | 254       | 210.00 |        | 25470.00 |
| 6/15/06  | SALES       | 830.00 | 255       |        | 830.00 | 26300.00 |
| 6/30/06  | UTILITIES   | 200.00 | 256       | 200.00 |        | 26100.00 |
| 7/15/06  | SALES       | 840.00 | 257       |        | 840.00 | 26940.00 |
| 7/30/06  | RENT        | 215.00 | 258       | 215.00 |        | 26725.00 |
| 8/15/06  | SALES       | 850.00 | 259       |        | 850.00 | 27575.00 |
| 8/30/06  | UTILITIES   | 205.00 | 260       | 205.00 |        | 27370.00 |
| 9/15/06  | SALES       | 860.00 | 261       |        | 860.00 | 28230.00 |
| 9/30/06  | RENT        | 220.00 | 262       | 220.00 |        | 28010.00 |
| 10/15/06 | SALES       | 870.00 | 263       |        | 870.00 | 28880.00 |
| 10/30/06 | UTILITIES   | 210.00 | 264       | 210.00 |        | 28670.00 |
| 11/15/06 | SALES       | 880.00 | 265       |        | 880.00 | 29550.00 |
| 11/30/06 | RENT        | 225.00 | 266       | 225.00 |        | 29325.00 |
| 12/15/06 | SALES       | 890.00 | 267       |        | 890.00 | 30215.00 |
| 12/30/06 | UTILITIES   | 215.00 | 268       | 215.00 |        | 30000.00 |
| 1/15/07  | SALES       | 900.00 | 269       |        | 900.00 | 30900.00 |
| 1/30/07  | RENT        | 230.00 | 270       | 230.00 |        | 30670.00 |
| 2/15/07  | SALES       | 910.00 | 271       |        | 910.00 | 31580.00 |
| 2/28/07  | UTILITIES   | 220.00 | 272       | 220.00 |        | 31360.00 |
| 3/15/07  | SALES       |        |           |        |        |          |



## الفصل الحادى عشر

فى

# آثار العلوية

وهو مرتب على ثلاثة أقسام :

التقسيم الأول . وفيه مسائل :

### المسألة الأولى

فى

بيان أن الأجرام الكوكبية مؤثرة فى هذا العالم

قال الشيخ : « وهذه الإسطقسات منفعة بحسب تفعيل المؤثرات السماوية . والمؤثر الظاهر فيها هو الشمس والقمر ، وخصوصا فيها هو رطب ، فتزيده رطوبة وتخلخل بزيادته . ولذلك (١) المد مع التبخر والأدبغة ، وينفضج الفواكه والنهار . وأما الكواكب الأخر فافعالها حقة لكنها خفية لا يطلع عليها فى بادئ النظر »

التفسير : نشاهد أحوال العالم السفلى تختلف بحسب اختلاف الشمس والقمر ، وسائر الكواكب ، فوجب أن تكون أحوال العالم معللة بأحوال هذه النيرات . وأما المقام الأول فنقول : أن أحوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف أحوال الشمس . والكلام فيه قد استقصيناه فى المقالة الأولى من « السر المكتوم (٢) » وأظهر تلك أنوجوه : أن بسبب

---

(١) ولذلك ما يزيد المد مع البدر والأدبغة : ع

(٢) هو كتاب فى علم السحر . اعترف المؤلف بأنه ألفه . وقد حاول بمض الباحثين تبرئته منه .

تربها وبمعدها من سمت الرأس ، تحصل الفصول الأربعة ، وبسبب اختلاف الفصول الأربعة ، تختلف أحوال هذا العالم .

**أما أن أحوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف أحوال القمر ،**  
فقد ذكر « الشيخ » ههنا أموراً ثلاثة :

**أولها :** اختلاف أحوال المد والجزر في البحار ، بسبب اختلاف أحوال القمر ، وزيادة نوره ،

**وثانيها :** زيادة الأديمية عند ازدياد نوره ، وانقاصها عند انتقاص نور القمر .

**وثالثها :** اختلاف أحوال النار بسبب اختلاف أحواله . وأما أن أحوال هذا العالم تختلف بسبب اختلاف أحوال سائر الكواكب ، فاثبات هذا المطلوب يستدعي مزيد تدقيق . والاستقصاء فيه مذكور في « السر المكتوم »

الا أن ههنا نذكر نكتاً لطيفة :

**أولها :** أن الشمس حيث ما تكون في البروج الصيفية ، لو قارناها كوكب حار المزاج ، قوى الحر في الهواء جداً ، ولو قارناها كوكب بارد المزاج ، ضعف الحر في الهواء جداً . ولهذا السبب قد يكون صيف في غاية الحر ، وصيف آخر ناقص الحر . وذلك يدل على هذا المطلوب .

**وثانيها :** أن هذا الكواكب نيرة ، ولا شك أن الاضاءة والانارة يوجبان السخونة . ولولا تأثير أضوائها في الليالي ، والا لكانت الظلمة خالصة .

**وثالثها :** اعتبار الأحوال النجومية تدل على ذلك . فثبت : أن أحوال هذا العالم تختلف باختلاف أحوال النيرات الفلكية . وإذا ثبت هذا وجب أن يكون بها ولأجلها . أما لأن الدوران يفيد الظن ، أو للكلام الفيلسفي المشهور . وهو أن الفيفض العام لا يتخصص الا لأجل تخصيص القوابل . وتخصيص القوابل لا يكون الا بسبب الحركة الدائرية الدورية . وتهام تقرير هذا الوجه مشهور في « الحكمة » ( ٣ ) ومذكور بالاستقصاء في « السر المكتوم »

## المسألة الثانية

في

### بيان حقيقة البخار والدخان

قال الشيخ : « الشمس اذا اشرقت على صفحة الأرض حلت وصفت ، فالتظال الرطب بخار ، والتحل اليابس دخان »

التفسير : ان شماع الشمس اذا وقع على سطح الأرض ، ترتفع عنها أجزاء رطبة وأجزاء يابسة . أما الرطبة فهي البخار . وأما اليابسة فهي الدخان . واختلف الناس في حقيقة البخار والدخان .

فذكر « أبو الخير الحسن بن سوار » في أول الكتاب الذي صنفه في الهالة وقوس قزح : أن كل واحد من هذه « الاسطقات » يستحيل الى الآخر ، وأن ذلك المستحيل يكون في حالة استحالته شيئاً ثالثاً غير ما منه استحالة ، وسوى ما اليه يستحيل . وهو الذي سموه بخاراً .

وهذا الكلام تصريح بأن البخار شيء غير الماء وغير الهواء . وذلك باطل قطعاً . فان (٤) البخار أجزاء مائية صغيرة مختلطة بأجزاء هوائية صغيرة ، بحيث لا يتميز في الحس شيء من أحد العنصرين عن شيء من الثاني . ولأجل صغر الأجزاء لا يتوحد الحس على التمييز ، فبرى كأنه شيء آخر مخالفاً للماء والهواء ، مع أنه في نفسه ليس الا الماء والهواء .

## المسألة الثالثة

في

### بيان كيفية المطر والتلج والبرد

قال الشيخ : « فاذا تصاعدا صعد اليابس ودنا (٥) الرطب ، فيبرد (٦) في الحيز البارد من الجو فيقطر مطراً بعدما انعدمت

(٥) وبقي : ع — ودنا : ص

(٤) بل : ص

(٦) فبرد : ع

فيها أو ثلجا ، ان جهد السحاب . وهو سحاب او انضط البارد الى باطن السحاب ، منحصرًا عن حر مستولى على ظاهره ، كما في الربيع والخريف ، جهد المطر بردا .

التفسير : البخار الصاعد ان كان قليلا وحصل في الهواء من الجو ما يحلله ، لم يحدث منه السحاب . أما ان كان كبيرا ، أو ان قل لكنه لم يوجد المحلل ، فاما ان يبلغ في صعوده الى الطبقة الباردة من الهواء ، أو لا يبلغ . فان بلغ فاما ان يكون البارد هناك قويا أو لا يكون . فان لم يقو البارد تكاثف ذلك البخار بسبب ذلك القدر من البارد ، واجتمع وتقاطر . فالبخار المجتمع هو السحاب ، والمقطر هو المطر . وأما ان كان البارد ضعيفا ، فاما ان يقبل البارد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها أو بعد اجتماعها . فان كان الاول انعمت تلك الاجزاء الصفار ، وانضم البعض الى البعض ويكون ذلك ثلجا . وان كان الثاني — وهو أن يصل البارد اليها بعد اجتماعها وصيرورتها قطرات كبيرا — كان النازل بردا . واعلم : ان السبب في اختصاص نزول البارد بالربيع والخريف : هو أن حرارة الهواء تستولى على ظاهر السحاب ، فتختفي البرودة في بطنه . وحينئذ يقوى البارد والجود .

### القسم الثاني من هذا الفصل

في

الكلام في الآثار التي تظهر في الجو العالي

مثل الهالة وقوس قزح وأشباهاها

قال الشيخ : « وربما قام الهواء الرطب المائي ، كالمرآة ، للنبيرات على حسب المسامات ، فلاحت خيالات تسمى قوس قزح ، وشمسيات ونيازك »

التفسير اعلم : ان الكلام في هذا الباب لا يتلخص الا بتقديم مسائل :

## المسألة الأولى

في

### أن الهالة والقوس خيالات

المذهب الصحيح : أنهما من باب الخيالات . ولا وجود لهما في نفس الأمر . واعلم : أن الخيال هو أن ترى صورة شيء مع صورة المرأة . ويظن أن تلك الصورة حاصلة في المرأة ، مع أنه لا يكون الأمر كذلك . واعلم : أن أثبات الهالة والقوس من باب الخيالات ، مبنى على مقدمات :

## المتقمة الأولى

في

### بيان ( أن ) الصور المرئية في المرأة

#### ليس انطباعها في تلك المرأة

ويدل عليه وجوه :

**الأول :** لو كان لها انطباع في المرأة ، لكان موضع ذلك الانطباع جزءا معيناً من المرأة ، فوجب أن يرى جميع الناظرين تلك الصورة في ذلك الجزء المعين من المرأة ، لكنه ليس كذلك ، فانك ترى صورة الشخص والشجرة في المرأة ينتقل مكانها من الماء مع انتقالك .

**الثاني :** أنا نرى نصف العالم في المرأة ، وانطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير محال .

**الثالث :** هذه الصورة لو انطبعت في المرأة ، لكانت إما أن تنطبع في سطح المرأة أو في عمقها . والأول باطل . لأننا لا نرى هذه الصورة مرتسبة في سطح المرأة ، بل نراها في داخلها وفي عمقها ، حتى أنك إذا قربت من المرأة ترى أن تلك الصورة قريبة منك ، وإذا بعدت منها رايت تلك الصورة قد بعدت منك . وكل ذلك يدل على أن هذه الصورة غير مرتسبة في سطح المرأة . والثاني أيضا باطل . لأن عمق المرأة كثيف كدر مظم ، فكيف ترسم فيه هذه الصورة ؟

**الرابع :** ان سطح المرآة له لون . فلو ارتسم فيه شبح المرئى ،  
 لحصل لونه فيه ، فوجب أن يرى ذلك الشبح على لون ممزوج من هذين  
 اللونين . ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك . فاننا نرى المرء فى المرآة على  
 لونه الذى هو عليه .  
 فنبت بهذه الوجوه الأربعة : ان الصورة المرئية فى المرآة ، غير  
 برتشة فيها .

### المقدمة الثانية

فى

ابطال قول من يقول : ان الانسان انما يرى وجهه فى المرآة ،  
 لأن شعاع عين الانسان اذا وصل الى المرآة ، صارت  
 المرآة قريبة ، الا ان سطح المرآة لما كان أملس انعكس  
 الشعاع منه الى الوجه . وحينئذ يصير الوجه مرئيا بهذا السبب  
 والذى يدل على فساد هذا القول وجوه :

**الأول :** انه لو كان الأمر كذلك ، لوجب أن يحصل هذا الانعكاس  
 عن جميع الأجسام . وذلك لان الجسم اما أن يكون سطحه أملس أو  
 خشنا . فان كان أملس وجب أن ينعكس الشعاع عنه ، كما فى المرآة ،  
 وان كان خشنا ، فسيب الخشونة ليس الا سطوحا صغيرة اتصلت  
 بعضها ببعض على الزوايا . ولابد فى كل زاوية من سطح ليست فيه  
 زاوية ، فيكون أملس ، والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية ، وانتهت قسمة  
 السطوح الى اجزاء لا تتجزأ . وكلاهما محال . فنبت : أن كل سطح  
 خشن فهو مؤلف من سطوح ملس ، فيجب أن يحصل عن كل سطح منها  
 عكس .

**لا يقال :** لم لا يجوز ان يقال : الشرط فى كون السطح بحيث ينعكس  
 عنه الشعاع أن يكون سطحا كبيرا ؟

**وايضا :** فالسطوح المختلفة الوضع ينعكس عنها الشعاع الى جهات  
 شتى . فيتفرق ذلك الشعاع فحينئذ لا يحصل عنها الابصار .

**لأننا نجيب عن الأول :** بأن الخطوط الشعاعية التى تخرج من العين

تكون في غاية الدقة ، ويكون طرف كل خط منها في غاية الصغر . وإذا وقعت أطراف هذه الخطوط الشعاعية على الزجاج المدقوق ، لا دقا ناعما ، بل دقا إلى أجزاء كثيرة ، فحينئذ يكون طرف كل واحد من تلك الخطوط الشعاعية أصغر كثيرا من كل واحد من سطوح هذه الأجزاء الزجاجية المدقوقة ، لا دقا ناعما ، فكان يجب أن تنعكس هذه الخطوط الشعاعية عن تلك السطوح . وحيث يكون الأمر كذلك ، علمنا فساد قوله .

**وعن الثاني :** أنا إذا نظرنا إلى الماء ، فربما رأينا نصف العالم فيه ، وإذا دخلنا بيتا ضيقا ونظرنا إلى الجدار انعكس الشعاع من ذلك الجدار إلى سائر جوانب هذا البيت الصغير . فالتفرق الحاصل في شعاع العين ههنا ، أقل من التفرق الحاصل في شعاع العين ، عندما نظرنا إلى الماء ورأينا نصف العالم . وإذا كان ذلك التفرق الكثير في شعاع العين لم يصر في الإبصار ، فالتفرق الحاصل في شعاع العين عند كون الإنسان في البيت الصغير ، أولى أن لا يمنع من الإبصار .

ثبتت : سقوط المعذرين المذكورين .

**الالزام الثاني :** أن الشعاع إذا خرج من العين واتصل بالمرآة وانعكس عنها إلى الوجه ، فإما أن تكون مفارقة الشعاع المنعكس لا توجب انسلخ صورة المحسوس عن الشعاع ، أو توجب . فإن كانت لا توجب ، فكيف لا يرى ما أعرضنا عنه وفارقه الشعاع عنه . وإذا كانت المفارقة توجب انسلخ تلك الصورة ، فكيف ترى المرآة والصورة معا في الوقت الواحد ؟ **فإن قالوا :** الشعاع القائم على المرآة يقتضى رؤية المرآة ، والشعاع الآخر الذي انعكس من المرآة إلى الوجه يقتضى رؤية الوجه .

**نقول :** فعلى هذا التقدير قد اختص بكل واحد من البصرين شعاع على حدة ، فوجب أن لا يريا معا ، كما أن الشعاع الواقع على « زيد » غير الشعاع الواقع على « عمرو » ومن فتح واحدة من عيني لا يوجب أن يتخيل المرئي من « زيد » مخالطا للمرئي من « عمرو »

**الالزام الثالث :** أنا قد نرى في المرآة شبح شيء ، فنراه أيضا بنفسه . وهذا إنما يحصل على قولهم ، لأجل أنه اتصل به خطان من

الشعاع . أحدهما : صار إليه الاستقامة . والثاني : بالانعكاس من المرأة . الا أنا نقول : فهذان الخطان الشعاعيان قد اتصلا بالبصر الواحد . والشعاعان كل ما كان اجتباعهما وتركيبهما على البصر الواحد اشد ، كان الإدراك به اكمل وأبعد عن الغلط ، وكان يجب أن يحصل الإدراك على الوجه الواحد فقط . وما لم يكن كذلك ، علمنا فساد قولهم .

### القمة الثالثة

فى

#### انكار القول بالشعاع

اعلم : أن الحكيم « أرسطاطاليس » وأصحابه ينكرون القول بالشعاع ، وأقاموا الدلائل المذكورة على فساد القول بانطباع الصورة فى المرأة ، وحيثئذ . احتاجوا الى أن يذكرها وجها ثالثا مقيدا لهذين الوجهين ، فقالوا : الجسم إذا كان ملونا وكان مضيئا ، ثم قابل البصر السليم وحصل بينهما هواء شفاف ، فانه يحدث ذلك الشبح فى العين ، من غير أن يكون ذلك الشيء منفصل من الرئى ، ويسرى فى الهواء الشفاف ، ويصل الى البصر ، بل يحدث ذلك الشبح فى العين ابتداء عند حصول هذه الشرائط . قالوا : وهذه الأعمال الطبيعية التى لا يحتاج فيها الى مماسية بين الفاعل والمنفعل ، بل يكفى فيها مجرد المحاذاة . وإذا عرفت هذا فنقول : إذا اتفق أن كان الجسم ذا شبح صقيلا ، تادى الى العين صورة جسم آخر ، نسبته من الصقيل ، نسبة الصقيل من العين . لا بأن يقبل الصقيل صورة ذلك الجسم ، بل يكون بصادى صورته سببا لتادى صورة ما تكون منه فى العين على النسبة المخصوصة المذكورة ، وليس فى هذا المذهب الا أن يقال : كيف يرى ما لا يقابل ولا يظلم صورته فى المقابل ؟ وهذا ليس فيه الا التعجب والندرة ، ولم يتم على امتناعه حجة ولا برهان .

وإذا عرفت هذا فنقول : الأحكام التى نحن فى اعتبارها لا تختلف ، سواء قلنا : أن رؤية الشيء فى المرأة بسبب خروج الشعاع من العين الى



المرآة ، أو قلنا على هذا الوجه الذى ذكرناه ولخصناه ، وإذا كان كذلك فلا بأس بأن يذكر انعكاس الخطوط السماعية ليكون التنهيم أتم وأكمل .

\*\*\*

وإذا عرفت هذه المقدمات ، فنقول : الهالة والقوس كل واحد منهما جيلا . وقال قوم : انه أمر حقيقى . ثم قال « ثاوفريطوس » ان شعاع القمر اذا وقع على السحاب كان شبيها بحجر يلقى فى الماء فيحدث هناك موج مستدير ، مركزه الوسط المسقط ، وذلك الوسط قد يكون كالمظلم لانه يتخلل الغيم بسبب قوة شعاع القمر ، فيبقى الهواء شفافا ، فلا يرى بل يتخيل الشيء كالمظلم .

واعلم : أن هذا القول باطل . ويدل عليه وجهان :  
**الأول :** انه لو كان الأمر كما قالوه ، لكانت الهالة لها موضع معين من السحاب ، لكن ليس الأمر كذلك ، فانه يراها الذين تختلف مقاماتهم فى مواضع مختلفة من السحاب .

**الثانى :** ان جرم القمر أعظم من جرم السحاب بكثير ، فمن المحال أن يختص ضوء القمر بجزء معين من السحاب . فثبت بما ذكرنا : ان الهالة والقوس لا حقيقة لهما ، بل هما من باب الخيالات .

### المسألة الثانية

فى

#### تحقيق الكلام فى الهالة

المشهور : ان الهالة انما تتخيل بسبب انعكاس البصر عن الغمام الى جرم القمر . قالوا : ويجب أن يكون ذلك الغمام موصوفا بشرائط :  
**أحدها :** أن يكون صقيلا . وانما اعتبرنا هذا الشرط ، لأجل أن ينعكس البصر عنه .

**وثانيها :** أن يكون أجزاء صغيرة غير منفصلة . وانما اعتبرنا ذلك ، لأن المرآة اذا كانت فى غاية الصغر ، فانها تقبل اللون ولا تقبل الشكل واذا كبرت تلك الأجزاء أدت لون القمر ، ولم تؤد شكله .

**وثالثها :** استقرار تلك الأجزاء على لون البياض . والسبب فيه :  
أنها لو كانت مختلفة الألوان لكان الحسوس لونا ممتزجا من لون المرئى  
ومن لون المرآة ، وعلى هذا التقدير فانه لا يحصل الاحساس باللون  
الخالص الحاصل للمرئى .

**ورابعها :** أن لا تكون تلك الأجزاء مختلفة فى الوضع . والسبب  
فى اعتبار هذا الشرط : أن تكون الخطوط التى بين البصر والغمام كلها  
متساوية . ( والتي تنعكس من هذه الخطوط أن النير ، كلها متساوية ) ( ٧ )  
لأنه إذا كان الغمام بهذا الوصف ، وكان النير فوقه ، وكان البصر تحته ،  
حدث عند ذلك مخروطان كل واحد منهما متساوى الأضلاع والزوايا .  
رأس احدهما البصر ، ورأس الآخر النير ، وقاعدتهما الغمام . وتكون  
هذه القاعدة مستديرة . وبيانه : أنا إذا تصورنا خطا خارجا من نقطة  
البصر الى النير على الاستقامة ، ثم فرضنا أنه قد خرج من نقطة البصر  
خطوط الى الغمام ، ثم أن كل واحد منها انعكس الى النير ، فانه يحدث  
عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية ، فواعدها كلها واحدة . وهى الخط  
المستقيم الذى تصورناه خارجا من البصر الى النير ، وأضلاعه هى الخطوط  
التي من البصر الى الغمام ، والتي من الغمام الى النير . وهذه الخطوط  
متساوية — وأعلى الخطوط التى من البصر الى الغمام مساو بعضها  
بالبعض ، والتي من الغمام الى النير مساو بعضها لبعض — وإذا كان  
كذلك ، كان الخط المار برؤوس المثلثات التى عند الغمام يكون دائرة  
اضطرابا ، وعلى هذه الجهة تكون الهالة دائرة .

**هذا هو تقرير القول المشهور فى الهالة :**

**وعندى فيه احتمال آخر :** وهو انه اذا كان تحت القمر غيم رقيق  
لطيف ، فاذا نظر الانسان الى جرم القمر واحس بضوئه اللامع القوى ،  
عرض للبصر أن لا يحس بذلك الغيم الذى هو متوسط بين القمر والبصر ،  
لأن من شأن الحس أنه اذا انفصل عن الحسوس القوى ، ألا يحس

---

( ٧ ) يبدو أن النص الاصلى كان هكذا : **والذى يعكس من هذه  
الخطوط متساوى .** لأن خطوط النير كلها متساوية .

فى ذلك الوقت المحسوس الضعيف ، فاذا حصل الاحساس بقرص القمر وبضوئه اللامع ، امتنع أن يحس بذلك الغيم المتوسط ، واذا لم يحس بذلك الغيم روى ذلك الموضع كالروزنة النافذة الى جرم القمر ، وزاها كالسواد المظلم . واما الغيم الذى لا يكون متوسطا بين البصر وبين جرم القمر ، فالبصر يحس به كالدائرة المحيطة بجرم القمر ، لأن البصر لا يحس وراء ذلك الغيم المحسوس محسوسا آخر أقوى ضوءا منه . فلا جسم يحس بذلك الغيم . ثم ان الضوء اذا وقع على البخار اللطيف الرقيق ، فانه يحس بالبياض . ولهذا السبب يحس بذلك الغيم ، كانه دائرة بيضاء تحيط بنجوم القمر . وهذا الوجه ظاهر الاحتمال فى امر الهالة .

### المسألة الثالثة

فى

#### القوس

اذا وجد فى خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة صافية ، وحصل وراءها جسم كثيف ، اما جبل أو سحاب مظلم ، ثم كانت الشمس من الجانب الآخر من الأفق أو قريبا منه ، فاذا أدبر الانسان عن الشمس ونظر الى ذلك الهواء الوشى . فكل واحد من أجزاء ذلك الهواء الوشى صقيل ، ويكون كل واحد منها فى وضعها بحيث ينعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ، وكل واحد من تلك الأجزاء فى غاية الصغر ، فلا يؤدى الشكل بل يؤدى الضوء ، ويكون ذلك اللون مركبا من لون المرآة وضوء الشمس .

والسبب فى استدارة هذا القوس : أن الأجزاء التى ينعكس عنها شعاع البصر ، وقعت بحيث أنا لو جعلنا الشمس مركز دائرة لكان القدر الذى يقع من تلك الدائرة فوق الأرض ، ثم يمر على تلك الأجزاء ، فان كانت الشمس على الأفق ، كان الخط المار بالناظر ، والشمس ، على بسيط الأفق . — وهو المحور — وحينئذ يكون بسيط الأفق يتسم المنطقة بنصفين ، وترى القوس نصف دائرة ، وكلما كان الارتفاع أكثر ، كانت القوس أصغر .

## المسألة الرابعة

فى

الشمس

يجب البحث عن أسبابها القابلة والفاعلة .

أما الأسباب القابلة : فثلاثة

أحدها : أن يحصل بقرب الشمس غيم كثيف صقيل ، فيقبل فى ذاته ضوء الشمس ، كما أن جرم القمر فى ذاته يقبل ضوء الشمس .

وثانيها : أن لا يقبل ذلك الغيم ضوء الشمس فى ذاته ، ولكنه يؤدى خيال الشمس ، لأن المرأة الكبيرة كما تؤدى اللون ، فقد تؤدى الشكل أيضا .

وثالثها : أن البخار اللزج ( إذا صعد (أ) ) الصاعد وتشكل بشكل الاستدارة فى الهواء ، على ما هو طبيعة الأجسام الرطبة ، وبلغ فى صعوده الى كرة النار ، اشتعلت النار فيه . وهو مستدير الشكل . فلا جرم كان شكله كشكل الشمس .

واعلم : أنه ربما كانت تلك المادة كثيفة فبقيت أياها وليالى بل شهورا . وربما وصل الى الموضع الذى يتحرك بتبعية الفلك . فهو أيضا يتحرك باستدارة ويحصل له طلوع وغروب . ولهذا الجسم لابد وأن يكون العنصران الخفيفان غالبين فيه على الثقيلين ، والألم يبق فى الهواء مدة مديدة . ولابد وأن يكون الامتزاج الذى بين أجزائها محكما جدا ، والألم يبق مدة مديدة .

وأما الأسباب الفاعلة : فهى اتصالات فلكية أو قوى روحانية ،

---

(أ) الصاعد : ص

اذ أنه — سبحانه — يخلقها ابتداء (٩) . وهو الأصح . لما ثبت أنه  
— سبحانه وتعالى — فاعل مختار .

### المسألة الخامسة

فى

### النيازك

انها خيالات شبيهة بقوس قزح فى لونها ، الا انها تكون فى جنبه  
الشمس ، يمتدة ويسرة فقط . وسبب استقابتها فى الحس أمران :  
الأول : انها ربما كانت قطعاً صفاراً من دوائر كبار ، فلا جسم  
رؤيت مستقيمة .

الثانى : ان مقام الناظر بحيث يرى المحذب مستقيماً .  
واعلم : أن هذه النيازك قل ما توجد عند كون الشمس فى نصف  
النهار ، بل توجد عند الغروب والطلوع ، لأن الشمس فى ذلك الوقت تحل  
السحاب الدقيق فى الأكثر .

فهذا تمام القول فى هذه المباحث .

### والنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب .

اما قوله « وربما قام الهواء الرطب المائى كالمرآة للنيران على  
المسامات » فاعلم : أنا بينا أن هذه الأجزاء البخارية الرطبة ، كيف  
يذهب أن تكون حتى تكون كالمرآة لهذه النيرات ؟

---

(٩) سبق للمؤلف أن قال : ان الله تعالى كما يخلق بلا واسطة ،  
يخلق أيضاً بواسطة السببية . وفى القرآن عن الخلق من الله بواسطة :  
قوله تعالى : « انها امره اذا اراد شيئاً أن يقول له : كن . فيكون »  
( يس ٨٢ ) وفى القرآن عن الخلق من الله بواسطة شئ آخر : قوله  
تعالى عن الملائكة : « لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون »  
( التحريم ٦ ) وهو قد قال فى هذا الفصل بعد ذلك : « وأما السبب  
الفاعل فهو الله — سبحانه وتعالى — ابتداء ، أو بعض القوى الروحانية  
والاتصالات الفلكية » .

وقوله « غلى حسب المسامات » فالمراد منه : المسامطة المعبرة  
فى تخيل الهالة ، بخلاف المسامطة المعبرة فى تخيل القوس . فان المسامطة  
المعبرة فى تخيل الهالة مشروطة بكون الغمام متوسطا بين البصر وبين  
البصر . واما المسامطة المعبرة فى تخيل القوس ، فهى مشروطة بكون  
البصر متوسطا بين المرآة وبين المرئى .  
فيظهر ان هذه المسامطة بخلاف تلك المسامطة .

أما قوله « فلاحث خيالات تسمى قوس قزح وشباب ونيازك » فقد  
ذكرنا ان هذه الأشياء لميست موجودات حقيقية ، بل هى خيالات .  
وفسرنا المراد من كونها خيالات .

\*\*\*

قال الشيخ : (واذا انتهى التصعد الى حيز النار ، اشتعلت  
فيه نار ثاقبة (١٠) الاشتغال ، فان تطفئ بسرعة واستحال نارا ،  
شف فرؤى كالمطفىء ، وانما هو يستحيل نارا ، والنار الصرفة لا لون  
لها .

تأمل اصول الشعل حيث كانت النار قوية ، ترى مثل الخلاء ينفذ  
فيه البصر ، فان لم يتحلل بسرعة وبقي ، كان من ذلك الكواكب : فوات  
الأناب والذوائب والشهب فان استجبر ولم يشتعل رؤيت علامت  
حبر ، هائلة فى الجو ، فان كان مستفحة رؤيت كالهوات والكواكب  
الفائرة المظلمة ، واقفة حذاء جزء من السماء»

التفسير : المادة البخانية للزجة الدهنية ، اذا ارتفعت ووصلت  
الى كرة النار ، اشتعلت . فان كانت المادة لطيفة اشتعلت سريعة ،  
وانقلب نارا صرفة ، وحينئذ يصير كالمطفىء . وذلك لأن النار الصرفة  
لا لون لها .

واحتج « الشيخ » على ذلك بأننا نرى اصول الشعل كأنها خلاء  
صرف ، مع العلم الضرورى بأن معدن قوة النار ومنبعها ليس الا هناك ،

---

(١٠) سارية : هامش .

وأما ان كانت تلك المادة كثيفة ، فإما أن يبقى الاشتعال فيها أو لا يبقى ،  
 فان بقي الاشتعال فيها ، رؤيت تلك المادة كالنار المشتعلة ، فحدثت به  
 الكواكب ذوات الأغقاب والذوائب والشهب . وأما ان كان لا يبقى  
 الاشتعال فيها بل بقيت تلك المادة كالجمرة ، رؤيت علامات غائبة في  
 الجو ، وربما كانت المادة غليظة جدا ، فإذا انطفأ الاشتعال بقيت تلك  
 المادة كالجمرة المنطفئة ، ففوتت كالهوات والكواكب واقعة حذاء جزء من  
 السماء ،

\*\*\*

قال الشيخ : « وإذا برد الخن في الجو ، قبل الانتهاء  
 الى حيز الاشتعال ، هبط ريحا »

التفسير : السبب الأكثرى في تولد الرياح : ان الأبخرة  
 اذا تصاعدت فعدت وصولها الى الطبقة الباردة ، أما أن يكسر حرها برد  
 ذلك الهواء ، وحينئذ تنقل تلك الأبخرة وتنزل ، فيحصل من نزولها توج  
 في الهواء ، فيحدث الريح . وأما أن تبقى على حرارتها وحينئذ لابد وأن  
 يتصاعد الى أن يضل الى كرة النار المتحركة بحركة الفلك ، وحينئذ  
 لا يقوى على الصعود لأن الحركة الدورية القوية التي للنار ، تنزع  
 هذه الأبخرة عن الصعود ، وحينئذ ترجع هابطة ويحدث الريح .  
 وهذا الذي ذكرناه هو السبب المادي . وأما السبب المفاعل :  
 فهو الله — سبحانه وتعالى — ابتداء ، أو بعض القوى الروخانية  
 والاتصالات الملكية .

### القسم الثالث

#### من هذا الفصل

( في )

الكلام في الأمور التي تحدث على وجه الأرض

قال الشيخ : « وهذه الأبخرة والأبخنة اذا احتبست في  
 الأرض ولم تتحالم ، حدث منها أمور . أما الأبخرة فتتفجر عيونا ، وأما

الادخنة فهي اذا لم تنسل في المسام والثافذ ، زالت الأرض ، فربما خسفت ، وربما خلصت نارا مشتعلة لشدة الحركة جارية مجرى الريح المحتبسة في السحاب ، فانها يحدث لشدة حركتها صوت الرعد ، وتفصل مشتعلة برقاً أو صاعقة ، ان كانت غليظة كبيرة .»

**التفسير :** الابخرة والادخنة المتولدة تحت الارض ، اما ان تكون كثيرة قوية ، أو لا تكون كذلك ، اما الاول . فنقول : ان تولد تحت الأرض بخار ، كان ذلك البخار موصوفاً بصفات ثلاث — وحينئذ ( تكون قد ) حدثت العيون السيالة —

**أحدها :** كون تلك الابخرة كثيرة .

**وثانيها :** كونها قوية على تججير الارض .

**وثالثها :** كونها بحيث يستشع كل جزء منها جزءاً آخر . ومن المعلوم : انه متى تولدت الابخرة الموصوفة بهذه الصفات الثلاث ، تنفجر العيون السيالة ، فان فأت القيد الثالث ، حدثت العيون . وان فأت القيد الثاني ، فهو مياه القنى ، لأنها متولدة من ابخرة لا تقوى على شق الأرض . فاذا أزيل التراب عن وجهها ، صادفت تلك الابخرة منفذاً ، فاندفعت اليه بأدنى حركة ، فان أضيف اليه ما يده ويسيله ، فهو ماء القنى ، والا فهو ماء البئر . وأما ان تولد تحت الأرض دخان قوى كثير المادة ، وكان وجه الأرض متكاثفاً عديم المسام ، فانه اذا حاول ذلك الدخان الخروج ولم يتمكن منه لكثافة وجه الأرض ، فحينئذ يتحرك في ذاته ويحرك الأرض . وذلك هو الزلزلة . وربما كانت في القوة الى أن تشق الأرض ، وربما انفصلت تلك الادخنة نارا محرقة ، وأحدثت ( ١١ ) الأصوات الهائلة . ونظير حدوث هذه الأحوال عن تولد تلك الادخنة تحت الأرض : حدوث الرعد والبرق عن الابخرة المتصاعدة .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « واذا لم يبلغ قدر الابخرة والادخنة المحتبسة في الأرض ان يفجر عيوناً ، أو يزلزل بقعة ، فقد اختلطت على ضروب



من الاختلاط ، مختلفة في الكم والكيف ، وحينئذ يتولد منها الأجسام الأرضية ( فما كان منها يذوب ولا يشتعل (١٢) مثل الذهب والفضة ، والغالب عليها المائية . وما كان منها يذوب ويشعل كالكبريت والزرنيخ ، فانها غالب عليها (١٣) المائية والهوائية . وما كان منها لا يذوب ، فانه غالب عليه الأرضية . وما كان يتطرق فيه ذهنية لا تجدد . وما كان يذوب ولا يتطرق ، فمائته خالصة ولا ذهنية فيه . وهذا أول ما يتكون عن هذه الاسطوانات »

**التفسير :** المقصود من هذا الفصل : الكلام في كيفية تولد الأجسام المعدنية . واعلم : أن هذه الأبخرة والأنفة المتولدة تحت الأرض ، أن كانت قوية كثيرة المادة ، حدثت عنها الميرون المتجسرة والزلازل — على ما سبق تفويذه — وأن كانت قليلة ضعيفة ، لمحيضها تبقى محتبسة في باطن الأرض ، وتولد عنها هذه الأجسام المعدنية . واعلم : أن التقسيم الصحيح لهذه الأجسام المعدنية أن نقول : هذه إما أن تكون ذاتية أو غير ذاتية . أما الذاتية فهي على ثلاثة أقسام : **أحدها :** الذائب الذي يتطرق ولا يشتعل . وهو الأجسام السبعة . **وثانيها :** الذائب الذي يشتعل ولا يتطرق . وهو مثل الكبريت والزرنيخ .

**وثالثها :** الذائب الذي لا يتطرق ولا يشتعل . وهو مثل الأملاح والمزاجات . فانها تذوب وتنحل بالרטوبات .

**وأما الأجسام المعدنية التي لا تكون ذاتية ، فهي قد تكون رطبة ، وقد تكون يابسة . أما الرطبة :** فكالرواسي فانها لا تقبل الذوب ، مع انها في غاية الرطوبة وأما اليابسة : فهي كاليواقيت وسائر الأحجار ، فانها لا تقبل الذوب لغاية صلابتها وبيسها . فخرج من هذا التقسيم : أن أقسام المعدنية خمسة :

أما القسم الأول — وهو الذائب المتطرق — فهذا هو الذي يخبر

رطبه ويابسه محكما شديدا لا تتوى النار على تفريق أحدهما عن الآخر ، وفيه دهنية قوية لأجلها يقبل الانطراق .

وأما القسم الثاني — وهو الذائب المشتعل — ففيه أيضا رطوبة ويبوسة ودهنية . ولكن المزاج غير مستحكم . ولأجله قويت النار على التفريق بين ما فيه من الرطب واليابس . وذلك هو الاشتعال .

وأما القسم الثالث — وهو الذائب الذى ينحل بالرطوبة فذلك لاستيلاء المائية على مزاجه ، ولكون ذلك التركيب غير مستحكم المزاج .

وأما القسم الرابع — وهو الرطب الذى لا يذوب كالزئبق — فبالسبب فيه : استيلاء الأجزاء الرطبة على ذلك المزاج ، مع أن الامتزاج بين الأجزاء الرطبة واليابسة محكم لا تتوى النار على تفريقها .

وأما القسم الرابع — وهو الرطب الذى لا يذوب كالزئبق — وأشباهه فذلك لاستيلاء الأجزاء اليابسة على ذلك المزاج ، مع أن ذلك الامتزاج بين الأجزاء اليابسة والرطبة محكم ، فلا تتوى النار على تفريقها أيضا .

واعلم : أن هذه الأحكام ظنون وحسابات ، ولا يمكن تقريرها بالبراهين اليقينية ، بل لا سبيل إلى طريق الحكم فيها إلا على طريق الأولى والأخلاق بحسب الحدس والحساب .

### ونرجع إلى تفسير الفاظ الكتاب

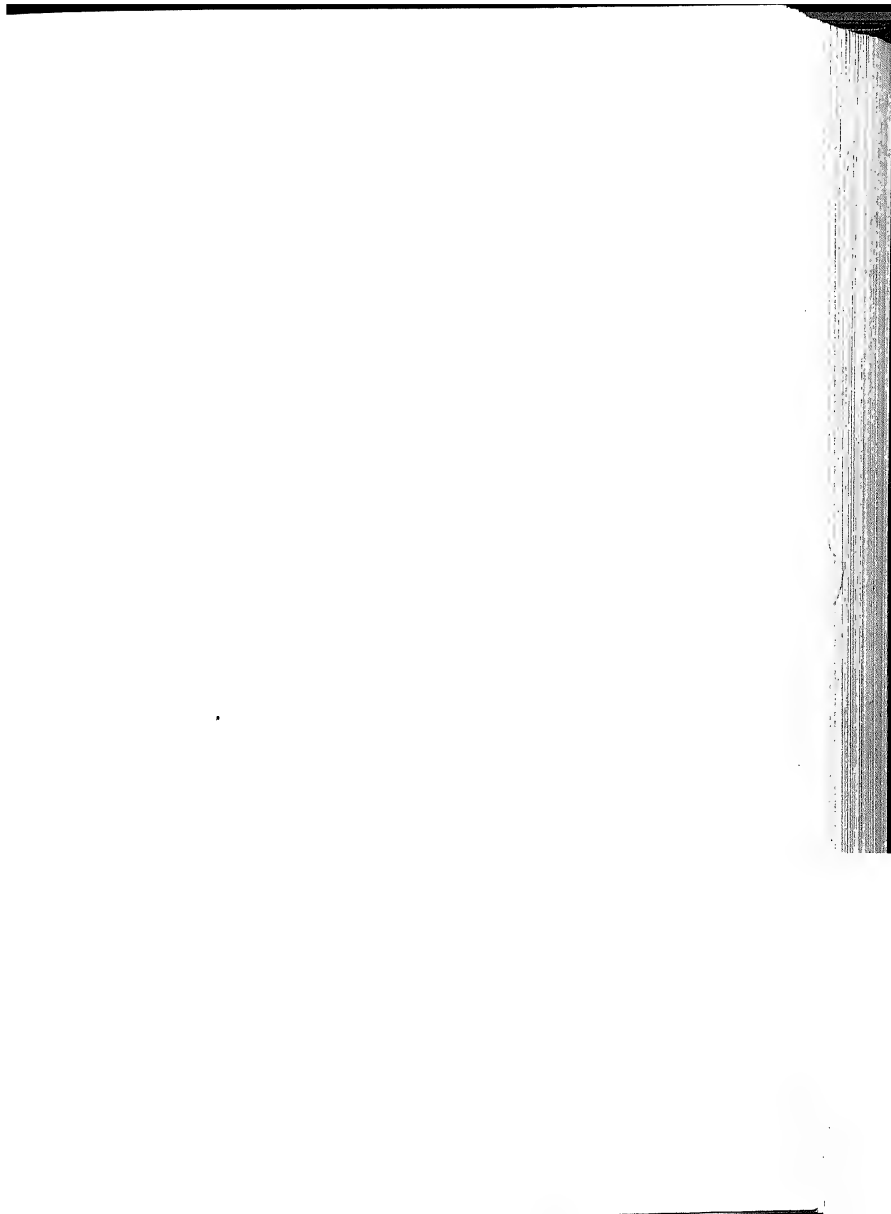
أما قوله « فمنها ما يذوب ولا يشتعل مثل الذهب والفضة ، فإن الغالب عليها المائية »

ولتأمل أن يقول : لا ينبغي أن يقال : أن الذى يذوب ولا يشتعل ، يكون مثل الذهب والفضة . فإن الذى يذوب ولا يشتعل قسمان : أحدهما : ما ينحل بالرطوبة . كالألاح والزجاجات .

والثانى : ما ينطرق وهو مثل : الذهب والفضة أيضا . وهذا القسم لا ينبغي أن يقال : الغالب عليه المائية ، بل الغالب عليه الدهنية للزجة . ولولا هذه الرطوبة لما كان قابلا للانطراق . وأما قوله :

« وما كان منها يذوب ويشتمل كالكبريت والزرنيخ ، فإنه غالب عليه مع المائية الهوائية » فهذا أقرب الى الصواب ، ومع ذلك فيجب أن يقال : الغالب عليه الدهنية اللزجة ، الا أن التركيب الحاصل بين ما فيه من الأجزاء الأرضية والأجزاء الدهنية ، ليس تركيباً قوياً ، ولأجل ضعف ذلك التركيب قويت النار على الاحراق والتفريق .

وأما قوله « وما كان لا يذوب ، فإنه غالب عليه الأرضية » فهذا أيضاً فيه نظر ، لأن الزئبق لا يذوب ، مع أنه لا يمكن أن يقال : أن الغالب عليه الأرضية . وأما قوله : « وما كان ينطرق ففيه دهنية لا تحد » ففيه نظر لأن التقسيم المتقدم كان مذكوراً بحسب الذوبان وعدم الذوبان . وإذا كان كذلك لم يكن التقسيم المذكور بحسب قبول الانطراق وعدم الانطراق جزءاً من أجزاء التقسيم المتقدم . وأما قوله : « وما كان يذوب ولا ينطرق فمائيته خالصة لا دهنية » ففيه أيضاً نظر ، لأن من الأشياء التي تذوب ولا تنطرق ، ما يذوب ويشتمل كالكبريت والزرنيخ ، مع أن فيها هوائية ودهنية .



## الفصل الثاني عشر

في

### النسب

قال الشيخ : « وهذا أول ما يتكون عن هذه الاسطقات ،  
عند تركيب الاسطقات تركيباً أقرب الى الاعتدال ، بحيث النبات ويشترك  
الحيوانات في قوى التغذية والتوليد وله نفس نباتية ، هي مبدأ استبقاء  
الشخص بالغذاء وتنميته به ، واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص »  
التفسير : اعلم : إن الاسطقات الأربعة إذا اختلطت وامتزجت  
كان لاختلاطها وامتزاجها مراتب ثلاثة :

فأولها : مرتبة المعدنيات . وإليه الإشارة بقول « الشيخ » في صفة  
المعدنيات : « وهذه أول ما يتكون عن هذه الاسطقات »

وثانيها : مرتبة النبات . وذلك لأن الاسطقات إذا تركيب تركيباً  
أقرب الى الاعتدال من التركيب الذي حصل في المعدنيات ، حدث النبات .  
وهذا بناء على أنه كل ما كان الاعتدال في المركبات أكثر ، كان استعداده  
لقبول القوى الشريفة الفاضلة أولى . وفيه بحث سيأتي في أول  
فصل (١) الحيوان . وأما قوله : « ويشترك النبات الحيوان في قوى  
التغذية والتوليد » فالأمر فيه ظاهر ، وذلك لأن النباتات والحيوانات  
يتشاركان في الإغذاء والنمو والتوليد .

وأما قوله : « ولها نفس نباتية هي مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء  
وتنميته به واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص » فاعلم : أن النبات  
والحيوان يشتركان في حصول هذه الأمور الثلاثة ، وهو الإغذاء ، والنمو ،  
وتوليد المثل .

---

(١) باب : ص

ثم من الناس من يقول : لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه القوى الثلاث . ومنهم من يقول : بل النفس النباتية صورة موجودة في جسم النبات ، تندرج عليه هذه القوى الثلاث . وقول « الشيخ » ولها نفس نباتية هي مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتربيته واستبقاء النوع بتوليد مثل الشخص « يحتل الوجهين .

\*\*\*

قال الشيخ : « ولتلك النفس قوة غائية من شأنها ان تحيل جسما شبيها بجسم ما ، هي فيه بالقوة ، الى ان تكون شبيها بالفعل ، لشدة بذل ما يحتل ، وقوة نامية وهي التي من شأنها ان تستعمل الغذاء في اقطار الفتى يزيدها طولا وغرضا وعنقا الى ان تبلغ به تمام النشوء ، على نسبة طبيعته وقوة مولدة تولد جزءا من الجسم الذي هو فيه ، يصلح ان يكون عنه جسم آخر بالمدد ، مثله بالأنوع »

التفسير : وهذا الفصل مشتمل على مسائل :

#### المسألة الأولى

ان قوله : « ولتلك النفس قوة غائية وقوة نامية وقوة مولدة » صريح في ان النفس النباتية ليست عبارة عن مجموع هذه الثلاث ولقاتل ان يقول : لم لا يجوز ان يقال : لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه القوى الثلاث فقط ؟ وبا الدليل على ان ههنا شيئا آخر مغايرا لهذه القوى الثلاث يكون مبدأ لها ؟ فان الدعوة من غير الدليل ، لا تليق بأهل التحقيق .

#### المسألة الثانية

كلام « الشيخ » ههنا وفي جميع كتبه ، صريح في ان القوة الغائية والنامية والمولدة قوى ثلاث متميزة بالماهية . ولقاتل ان يقول : لم لا يجوز ان يقال : لكل قوة واحدة الا انها في اول الامر تورد الغذاء على البدن وحينئذ تكون تلك القوة غائية ، ثم اذا صرفت (٢) تلك القوة

---

(٢) الأصل : عرفت . ويبدو ان صحتها صرفت .

عن هذا الفعل ، فحيثما تزيد في جوهر العضو في الجوانب الثلاثة ، فتكون تلك القوة بحسب هذا الفعل نامية ، فإذا صرفت عن هذا الفعل ، فحيثما يفضل جزءا من جوهر المغتذى ، يمكن أن يتولد عنه مثله ، فتكون تلك القوة بعينها بحسب هذا الفعل مولدة ؟

فالحاصل أن يقال : هذه القوة واحدة في ذاتها ، إلا أن فعلها الأول هو التغذية ، وفعلها الثاني هو التنمية ، وفعلها الثالث هو التوليد ، فلا جرم حصل لها بحسب كل واحد من هذه الأفعال اسم خاص .

وليس لهم أن يقولوا : الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . وذلك لأن هذه القاعدة متنوعة . ويتقدير صحتها في غير نافع في هذا الموضع . وذلك لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد بحسب الآلة الواحدة والوقت الواحد وبحسب المادة الواحدة . فأما بحسب الآلات المختلفة والنسوان المختلفة فلا نزاع في أنه يجوز أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد . وههنا الآلات مختلفة والمواد مختلفة ، فلا جرم لا يمتنع أن يصدر عن القوة الواحدة هذه الأفعال المختلفة .

### المسألة الثالثة

في

#### كيفية التغذية والتنمية

أما القول في كيفية التغذية والتنمية فمشهور ، وأما القول في التوليد ففيه صعوبة . وذلك لأن القوة المولدة قوة لا شعور لها ولا اختيار ولا تأثير لها ، إلا بالإيجاب الذاتي . وهذه المادة منها يتولد بدن الحيوان ، إما أن تكون مادة متشابهة الأجزاء في الطبيعة والخاصة . وإما ألا تكون كذلك . فإن كان الأول فالقوة الطبيعية الموجبة بالذات إذا كانت حالة في مادة متشابهة الأجزاء في الحقيقة ، وجب أن يكون الأثر أثرا متشابها وهو الكرة ، فكان يجب أن يكون شكل بدن الحيوان على شكل الكرة . هذا خلف .

وان كان الثاني فحيث تكون المادة التي منها تولد بدن الحيوان مادة مركبة من اجزاء مختلفة الطبيعة ولا بد وان يكون كل واحد من تلك الاجزاء بسيطا في طبيعته ، والا لزم ان يحصل في ذلك الجسم اجزاء غير متناهية بالفعل . وذلك محال . واذا كان كل واحد من تلك الاجزاء بسيطا كان يجب للقوة المولدة القائية به قوة قائية بمادة بسيطة ، فوجب ان يكون شكل كل واحد من تلك الاجزاء هو الكرة ، فيلزم ان يكون الحيوان كرات مضمومة بعضها الى البعض . هذا خالف .

ولما كان القول باثبات القوة المولدة المصورة مفضيا الى هذين القسمين الباطلين ، وجب ان يكون القول به باطلا ، وان يجزم المعادل بان خالق الجيوان وصور اعضائه هو الله تعالى العالم التقدير الحكيم . ولتكنف بهذا المقدر من المباحث في هذا الباب ، فان الاستقصاء فيه مذكور في كتاب « الملخص »



## الفصل الثالث عشر

في

### الحيوان

قال الشيخ : « ثم يتولد الحيوان باعتدال أكثر ، فيكون مزاجه مستحقا لأن يكمل بنفس دراجة محركة بالاختيار »  
التفسير : هذا الفصل مشتغل على مسائل :

#### المسألة الأولى

ظاهر هذا الكلام مشعر بأنه كل ما كان الاعتدال في المزاج أكثر ، كان الاستعداد لقبول النفس أشد ، وفيه سؤال وهو أن البلوغ الطبيعية دلت على أن أشد الأمضاء اعتدالا ، هو جلدة الأنثى ، لا سيما جلدة السبابة ، وأكثرها حرارة هو القلب والبوص ، فلو صح قولنا : أنه كلما كان اعتدال المزاج أكثر كان الاستعداد لقبول النفس أشد ، ولو وجب أن يكون المتعلق الأول للنفس هو جلدة السبابة ، لا البوص ولا القلب . وحيث كان هذا التالي كاذبا ، وجب أن يكون المقدم أيضا كاذبا (٢)

#### المسألة الثانية

أنه جعل اعتدال المزاج سببا لقبول النفس . وهذا تصريح بأن النفس شيء مغاير لاعتدال المزاج . وهذه الدعوى لابد في إثباتها من حجة وبرهان . فإن الخلق العظيم زعموا : أنه لا معنى للنفس إلا هذا المزاج المتمثل .

والذي يدل على أن النفس غير الروح وجوه :

الحجة الأولى : أننا قد ذكرنا : أن الحار والبارد إذا امتزجا نانه

---

(٢) تعليق على هامش مخطوطة طنطا هو : هذا هو المشهور .

تنكسر سورة الحار بالبارد ، وتنكسر سورة البارد بالحار ، وتحدث كيفية  
 منوسطة بين الحرارة والبرودة تنبذ بالقياس الى الحرارة ، وتستحز بالقياس  
 الى البرودة ، فيكون المزاج عبارة عن هذه الكيفية . ولا شك أن هذه  
 الكيفية من جنس الحرارة والبرودة ، ولا شك أن الإدراك والمقدرة على  
 التحريك ليسا من جنس الحرارة والبرودة . فثبت : أن النفس ليس عين  
 المزاج ، بل الغاية القصوى أن يقال : أن ذلك الاعتدال يوجب قوة  
 الإدراك وقوة الفعل ، إلا أن هذا اعتراف بأن النفس ليس عين المزاج ، بل  
 هذا القائل جعل النفس معلول المزاج . وهذا كلام آخر غير قول من  
 يقول : أن النفوس عين المزاج .

**الحجة الثانية على أن النفس غير المزاج :** أن شعور كل واحد منا  
 بهويته المخصوصة شعور بدينه أولى . ثم أنا قد نشعر بهوياتنا المخصوصة  
 حال ما نكون غافلين عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وذلك  
 يدل على أن هوياتنا المخصوصة أمور مغايرة لهذه الكيفيات ،

**الحجة الثالثة :** أنا نستقيم الدلالة على أن النفس ليست بهزاج .  
 و « الشيخ » ذكر دلائل كثيرة على إبطال ذلك في كتاب « الإشارات »  
 إلا أنها ليست في غاية القوة . ولهذا السبب تركناها .

### المسألة الثالثة

ظاهر كلامه (٤) مشعر بأن النفس شيء واحد . وذلك الشيء  
 هو الموصوف بكونه مدركا وبكونه محركا بالاختيار ، وهذا هو الحق ،  
 لأنه لو كانت القوة المدركة شيئا والقوة المحركة شيئا آخر ، وهذا  
 الذي أدرك لم يحرك البتة ، وهذا الذي حرك لم يدرك البتة ، فلا يكون  
 هذا التحريك تخريكا بالاختيار . وهو محال . فثبت : أنه لا بد من الاعتراف  
 بوجود شيء واحد ، يكون هو المدرك ويكون هو المحرك بالاختيار .  
 وهو المطلوب .



**قال الشيخ :** « ولهذه النفس قوتان : قوة مدركة ، وقوة محرّكة . والقوة المدركة ، أما في الظاهر فهي هذه الحواس الخمس ، وأما في الباطن فهي الحس المشترك والتصوره والتخيلة والتمهمة والمتذكّرة »

**التقسيم :** ههنا مسائل :

### المسألة الأولى

ظاهر هذا الكلام مبني على أن النفس شيء واحد . ولذلك الشيء قوتان (د) قوة مدركة وقوة محرّكة . وعلى هذا التقدير يكون محل جميع القوى المدركة والمحرّكة شيئاً واحداً ، وحينئذ يمتنع توزيع هذه القوى على المحال الكثرة . وهذا هو الحق الذي لا يخيد عنه ، لما ثبت أن الذي تحرك بالاختيار لابد وأن يكون هو بعينه موصوفاً بذلك الاختيار ، والموصوف بالاختيار لابد وأن يكون هو بعينه موصوفاً بالادراك ، فتان الذي لا يدرك شيئاً يمتنع أن يختاره . وهذا برهان — في غاية الظهور — على أن الموصوف بالقوة المدركة وبالقوة المحركة ، لابد وأن يكون شيئاً واحداً ، إلا أن كلام « الشيخ » فيها بعد ذلك لا يطابق هذا القول . وذلك لأنه يوزع هذه القوى المختلفة على المحال المختلفة . وذلك يناقض ما ذكرناه ههنا . بل ههنا صرح بأن الحواس الظاهرة موجودة في الظاهر ، والحواس الباطنة موجودة في الباطن . وذلك يدل على أن هذه القوى غير مجتمعة في شيء .

### ( المسألة الثانية )

أنه حصر الحواس الظاهرة في هذه الخمسة . والحواس الباطنة في الخمسة الأخرى . وههنا بحث وهو أنه هل يعقل وجود حاسة سادسة في الظاهر سوى هذه الحواس الخمس المعلومة ؟ ويتقدير أن يوجد ذلك الحس . فهل المدرك به نوع آخر من الكيفيات . أو يقال : المدرك بذلك الحس السادس أحد الأمور المحسوسة بهذه الحواس الخمس ، إلا أن ذلك النوع يكون نوعاً مخالفاً لهذه الإدراكات ؟

(د) قوة : ص

واعلم : أن الكمال محتمل . ولم يتم الدليل القاطع على أحد  
النتهيين . والذوق قيل في بيان أنه يمتنع وجوده حاسبة ساجسة — وهو  
أن الطبيعة لا تنتقل من درجة الى درجة أخرى ، إلا بعد استبقاء جميع  
الاشياء الممكنة — فهو كلام خطاى ضعيف . واعلم : أن جماعة من  
العلماء قطعوا بحصول نوع سادس من الامراك : وهو القوة التي بها  
يحصل ادراك الألم واللذة . وذلك لأن تصور ماهية الألم واللذة قد  
يكون جاملا لن لم يكن ملتذا ولا مثالا . وهذا معلوم بالذية . فثبت :  
أن تصور ماهية الألم واللذة مغاير لادراك الألم واللذة . وأيضا : فادراك  
الألم واللذة ليس من جنس الابصار أو السماع أو الشم أو الذوق .  
ويظهر أيضا أنه ليس من جنس اللمس . وذلك لأن الألم واللذة ليستا  
من جنس الكيفيات الملموسة ، بل قد تكون أسباب الألم واللذة من جنس  
الكيفيات الملموسة ، مثل مماسة النار ، فإنها مؤلمة ، إلا أن مماسة  
النار ، غير ، والألم المتولد من تلك المماساة غير . فإذا لمسنا النار  
وإدركنا بالقوة اللمسية تلك السخونة ، فحينئذ يحدث الألم . فالألم يحدث  
من ذلك اللمس لا أنه نفس ذلك اللمس أنه قد حصل في الإدراكات  
الظاهرة نوع آخر سوى هذه الحواس الخمس .

### المسألة الثالثة

اعلم : أن كلام « الشيخ » في حقيقة النفس الحيوانية مضطرب .  
وذلك لأنه يحتل أن يقال : النفس الحيوانية شيء واحد ، وذلك الشيء  
موصوف بهذه القوى المدركة وهذه القوة للحركة . ويحتل أيضا أن  
يقال : النفس الحيوانية ليست إلا مجموع هذه القوى . وكلام « الشيخ »  
في هذا المجموع مبهم بالقول الأول ، إلا أن قوله : « ولهذه النفس  
ثوتان مدركة ومحركة » صريح في أن النفس موصوفة بهاتين الثوتين .  
وهذا إنما يصح لو كانت هذه النفس مغايرة لهذه القوة ، إلا أنه لم يذكر  
في شيء من كقوله دليل لا يدل على وجود شيء مغاير لهذه القوى موصوف  
بها ، ولم يذكر لذلك الشيء خاصية ، باعتبارها تمايزا عن هذه القوى .  
فبقى هذه القول مجهولا .

\*\*\*

قال الشيخ : « فأولى الحواس وأوجبها للحوانات ، وبها يكون الحيوان حيوانا من بين سائر الحواس هو اللمس . وهي قوة من ثنائها أن تحس الأعضاء الظاهرة باللماسة ككيفية الحر والبرد والرطوبة واليبوسة والقلل والخفة واللامسة والخشونة ، وسائر ما يتوسط بين هذه ويتركب عنها »

التفسير : في هذه الفصل مسائل :

### المسألة الأولى

أن احتياج الحيوان إلى القوة اللامسة أشد من احتياجه إلى سائر الحواس . والذي عليه وجوه :

الأول : أن مزاج كل حيوان حدا من الحرارة والبرودة ، لو زاد عليها أو نقص عنها ، لما بقى حيا . والحكمة في خلق القوة اللامسة : هو أن الحيوان إذا أدرك بقوة اللامسة أن الحر أو البرد إذا ازداد على الفسار الملائق لمزاجه ، لم عنه لئلا يفسد .

فالحاصل : أن المقصود من خلق القوة اللامسة : أن يتمكن الحيوان بواسطتها من دفع المضار المهلكة . والمقصود من خلق سائر الحواس : أن يتمكن الحيوان بواسطتها من جلب المنافع المكملة ، ودفع المضار المهلكة ( ولما كان دفع المضار المهلكة ) أولى من جلب المنافع المكملة ، فلا جرم كان احتياج الحيوان إلى القوة اللامسة ، أشد من احتياجه إلى سائر القوى .

الثاني : أن القوة اللامسة حاصلة في جميع البدن . وأما سائر القوى فكل واحد منها يختص ببعض معين . وذلك يدل على أن الاحتياج إلى القوة اللامسة أشد .

والثالث : أنه متى بطلت القوة اللامسة عن جميع الأعضاء ، فقد بطلت الحياة ، وليس إذا بطلت سائر القوى ، فقد بطلت الحياة . فدل ذلك : على أن الحاجة إلى اللمس أشد .

### المسألة الثانية

ظاهر كلام « الشيخ » أن الموصوف بالأجنام بهذه الملبوسات هو هذه الأعضاء . وقد ذكر في الفصل المتقدم ما ظاهر (٦) كلامه يدل على أن الموصوف بالادراك والتحريك هو جوهر النفس ، فثبت أن هذا هو الحق الذي لا محيد عنه .

### المسألة الثالثة

قوة اللمس لا تدرك شيئا من الكيفيات ، إلا إذا حصلت فيه المباشرة بين العضو اللمس وبين محل الكيفية الملموسة ، وإن لم تحصل هذه المباشرة امتنع حصول الإدراك . والذي يدل عليه : الاستقراء وضرب من القياس . أما الاستقراء فظاهر . وأما القياس فلأن هذا الإدراك لو لم يتوقف على حصول هذه المباشرة ، لوجب أن يكون شعورها بالكيفية بالمحل القريب منه مثل شعورها بالكيفية القائية بالمحل الذي يكون بعيدا عنه . ولو كان الأمر كذلك ، فحينئذ لا يدل شعوره بتلك الكيفية على أن الملهك قريب عنه أو بعيد . وإذا لم يدل على ذلك لم يلزم من الشعور بتلك الكيفية وجوب الفرار منه ، وحينئذ لا يبيح انتفاع بالقوة اللمسة في دفع المضار ، لكننا بينا أنه لا فائدة في خلقها إلا ذلك .

### المسألة الرابعة

ظاهر كلامه هنا يدل على أن القوة اللمسة تدرك ثمانية أنواع من الكيفيات . وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والنقل والخفة واللامسة والخشونة . وفي هذا الكلام مباحث :

( البحث الأول : أن الحرارة لا شك أنها كيفية توجب تفريق المختلفات وجمع التشاكلات ، فإنا إذا لمسنا الجسيم الحار ، فهذا الذي يدركه بحس اللمس هو افتراق الأجزاء المختلفة أو اجتماع الأجزاء المتشاكلة أو كيفية زائدة على ذلك . والأمر فيه ملتبس ، فيمكن

أن يقال : التفريق عدم . والعدم لا يكون محسوسا ، والحرارة محسوسة ، فالحرارة كيفية زائدة على التفريق .

**المبحث الثاني :** ان خاصية البرد : تحذير الحس وإبطاله . وإذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يقال : انه لا برد الا وهو يوجب نوع تحذير ، قل او كثر ، والتحذير بطلان كمال القوة الحساسة ، فيرجع حاصل الأمر الى أن البرد مانع من الاحساس ، فكيف يقال : البرد كيفية محسوسة ؟ بل يحتل أن يقال : انه اذا حصل البرد منع من الاحساس . نعمن الاحساس لما حصل بعد الاحساس يظن انه احساس ، حين انتقل من الضوء الى الظلمة ، فانه ربما يظن انه يرى الظلمة . وليس الأمر كذلك بل رؤية الظلمة لا معنى لها الا عدم الرؤية . فكذا ههنا .

**المبحث الثالث :** قد ذكرنا ان الرطوبة عندهم مفسدة بكون الجسم بحيث لا مانع فيه من قبول الأشكال القريبة ، ولا من تركها . فنقول : هذا عبارة عن عدم المانع ، والعدم لا يكون في الحقيقة محسوسا . **وايضا :** فنبتدئ أن تكون الرطوبة كيفية وجودية ، الا أنها غير محسوسة . والدليل عليه : أن الهواء الواقع اذا كان خاليا عن الحر والبرد والحركة والغبار ، فانه يظن به أنه خلاء صرف وعدم محض ، الى أن يقوم البرهان على أن الخلاء ممتنع . ولو كانت هذه محسوسة لكننا نعلم بالضرورة : ان هذا ملاء لا خلاء . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا : أن هذه الكيفية غير محسوسة لهذا السبب .

قال « الشيخ » في كتاب « القانون » في فصل الاسطقسات في تعريف الماء للخصوص « وطبيعة اذا خلطت ولم يوجد ما يمنعها عن الاثر ، ظهر عنه برد محسوس ، أو حالة هي رطوبة » فحكم على البرد بكونه مخصوصا محسوسا ولم يقل عن الرطوبة انها محسوسة ، بل قال : أو حالة هي رطوبة ، هذا اذا فسرنا الرطوبة بسهولة قبول الأشكال . أما اذا فسرناها بالبلية . وهو سهولة الالتصاق بالغير ، فههنا لا يبعد ادعاء انها كيفية محسوسة .

وأما اليبوسة فانها عبارة عن كون الجسم غير قابل للاشكال الغريبة بسهولة ، وغير تارك لها بسهولة . وهذا معنى المصالبة ، والقوة الحساسة لا شعور لها بالصلب من حيث هو صلب ، الا أنه لا ينفصل عن الغير ، وهذا في الحقيقة لا يكون شعورا بكيفية وجودية . وأما ان فسرناه لا يسهل لتصاقه بالغير .

وبتقدير التصاقه فانه لا يسهل انفصاله عن ذلك الغير ، فهذا اشارة الى حالة عدمية . فثبت ان على كلا التقديرين : أنه يصعب القول بأن اليبوسة كيفية محسوسة . وأما الملامسة والخشونة فهما ليستا من باب الكيفية بل من باب الوضع ، وان الأجزاء المفترضة في ظاهر الجسم ان كانت متباعدة ، كان الجسم ملمس ، وان كانت منقسمة الى أجزاء صغيرة وبعضها ارفع وبعضها أخفض ، فحينئذ يكون الجسم خشنا ، فعلى هذا سبب الخشونة كان (٧) من باب الوضع لا من باب الكيفية .

#### المسألة الخامسة

اختلف قوله في أن القوة اللمسية هي قوة واحدة أو قوى أربع أو أكثر ؟ وميله الى أنها أربع : أهدها : القوة الحاكمة في الحرارة والبرودة . والغاية : الحاكمة في الرطوبة واليبوسة . والثالثة : الحاكمة بالثقل والخفة . والرابعة : الحاكمة في الملامسة والخشونة .

وإذا ذهب الى اثبات هذه القوى بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والقوة الواحدة ، وجب ألا يدرك الا مضادة واحدة .

ولقائل أن يقول : هذه القوة التي تدرك هذه المضادة الواحدة ، هل تترك الصنفين اللذين حكمت عليهما بتلك المضادة أو ما تدركهما (٨) ؟ فان ادركتهما فالقوة الواحدة أدركت شيئين مختلفين ، فلم لا يجوز أن تدرك ثلاثة أو أربعة أو أزيد ؟ وان لم تدركهما فهذا محال ، لأنها اذا لم تدركهما ، فكيف يحكم بكون أحدهما مضادا للآخر ؟

\*\*\*

(٨) ادركهما : ص

(٧) كان هذا من : ص



## قال الشيخ : « ثم قوة الذوق . وهي مشعر الطعام وعضوها اللسان »

التفسير : فيه مسائل :

### المسألة الأولى

انه بين في الفصل الأول أن أشد القوى احتياجا إلى الحيوان (١)  
هي القوة اللمسية ، ثم ذكر عقبيه قوة الذوق بحرف ، وهذا يدل على أن  
أشد القوى احتياجا إلى الحيوان بعد اللمس هي الذوق . والأمر كذلك  
وتقريره : هو أن بدن الحيوان مركب من جسم حار رطب والحرارة إذا  
عملت في الرطوبة أصعدت الأبخرة عند صعودها بضعف التركيب ، فإذا  
توالى عليه ذلك الضعف أفضى إلى الهلاك والموت ، فلا بد من تدارك ذلك  
الضعف بجبره ، ويقوم له بدن ما يتخلل منه . وذلك هو الاغتذاء .  
والاغتذاء انها يكمل بقوة الذوق فتأثير اللمس في دفع المضار المهلكة ،  
وتأثير الذوق في إيراد المنافع الضرورية . وهو الذي لولا وجوده ، لهلك  
الحيوان . وأما تأثير سائر الحواس في إيراد المنافع الذي ليس بضروري .  
فثبت : أن أشد القوى احتياجا للحيوان بعد اللمس : هو الذوق .

### المسألة الثانية

المدرک لقوة الذوق هو الطعوم والمطعم تسعة : وذلك لأن القوة  
الفاعلة لهذه الطعوم اما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما .  
والغالب لهذه الطعوم اما الجسم اللطيف أو الكثيف أو المعتدل ويحصل  
من ضرب ثلاثة في ثلاثة : تسعة . فلا جرم كانت الطعوم تسعة . فالخان  
ان عمل في الكثيف حدثت المرارة ، أو في اللطيف حدثت الحراقة ، أو  
في المعتدل حدثت الملوحة . والبارد ان عمل في الكثيف حدثت العفوصة  
أو في اللطيف حدثت الحموضة أو في المعتدل حدث القبض . وذلك لأن  
الفاكهة التي تتولد ، تكون في أول الأمر عنصرا ثم قابضا ثم حامضا . وذلك

---

(١) احتياجا الحيوان اليه هو القوة : ص

بسبب أن المادة تكون غليظة في أول الأمر وتكون عقيمة ، ثم تلتف قليلا قليلا فتصير قابضة ، ثم تكبل لطافتها فتصير حامضة ، ثم تستولى الحرارة عليها فتنتقل الى الحلاوة . فاما المعتدل فان عمل في اللطيف حدثت الدسومة ، أو في الكثيف حدثت الحلاوة ، أو في المعتدل حدثت القفافة . وإذا عرفت هذا فنفقون : لا شك أن هذا الذوق يشتمل على ادراكات لمسية ، فانه إذا حصل مع الطعام تفريق واسخا ن بعد مخصوص ، فانه تحدث الحرارة . وأن حصل تفريق من غير اسخا ن فهو الخضوضة . وأن اوجب تكتينا فهو القفوضة . فحصول هذه الأحوال اللبسية أمور معلوم . وأما انه هل حصلت أحوال زائدة على الأحوال اللبسية ؟ فالظاهر أنه كذلك ، وإن كان للاختمال فيه مجال .

### المسألة الثالثة

ان قوله « وعضوها اللسان » يحتل أن يكون المراد : ان محل القوة الذائفة هو اللسان ، ويحتل أن يكون المراد أن محل هذه القوة الذائفة هو النفس . واللسان كالألة لحصول هذه الإدراكات لجوهر النفس . وهذا الثاني هو الجواب الحق .

### المسألة الرابعة

آلة هذا الإدراك في الحقيقة ليست هي اللسان ، بل هي العصبية الواصلة من الدماغ الى اللسان ، وتشريح تلك العصبية مذكور في كتاب « التشريح » .

\*\*\*

قال الشيخ : « ثم قوة الشم » وهي مشعر الروائح . وعضوها جزآن من الدماغ في مقدمه ، تشبهان بخلقي الثدي »  
التفسير : ههنا مسائل :

### المسألة الأولى

أما ان أشد القوى ( التي يحتاج إليها ) ( ١٠ ) الحيوان هو اللمس . ويليه الذوق : فذاك أمر معلوم . وأما الثلاثة الباقية فلم يثبت بالدليل تقدم

( ١٠ ) احتياجا اليه : ص

بعضها على البعض في احتياج الحيوان اليه ، مع أن « الشيخ » ذكر فيها  
لفظة « ثم » .

### المسألة الثانية

اتفقوا على أن آلة قوة الشم هي زائدتا في مقدم الدماغ شيبتان  
يصلتا إلى الندى . ولعائل أن يقول : ما الدليل على ذلك ؟ ولم لا يجوز أن  
يقال : أن محل القوة الشامة جسم آخر سوى هذه الحلية ؟ فنقول :  
الدليل عليه : أن عند فساد مزاج هذا العضو من الدماغ يثقل هذه القوة ،  
وإن كانت سائر الأعضاء سليمة . وذلك يدل على أن آلة هذه القوة هي  
هذا العضو .

### المسألة الثالثة

الاستقراء دل على أنه ما لم يصل هواء حامل لتلك الراحة إلى  
الدماغ ، فإنه لا يحصل هذا الشم ثم ههنا بحث وهو أنه هل يكفي في حصول  
هذا الإدراك تكيف الهواء بكيفية ذلك الجسم ، من غير أن يخطط به  
شيء من أجزاء ذلك الجسم ، أو لابد أن يخطط بذلك الهواء شيء من  
الأجزاء اللطيفة لذلك الجسم ؟ الأظهر هو الجسم الثاني .

\*\*\*

قال الشيخ : « ثم قوة السمع وهي مشعر الأصوات .  
وعضوها العصبية المنفرسة (١١) على سطح باطن الصماخ »  
التفسير : فيه مسائل :

### المسألة الأولى

في

بيان كيفية ماهية الصوت ، وبيان المقضى لوجوده

أما ماهيته : فهي هذه الكيفية المذكورة بحس السمع ، وإذا كان  
هذا الإدراك أقوى الإدراكات وأظهرها ، حينئذ يقتنع تعريف هذه الكيفية  
بشيء أظهر منها .

---

(١١) المنفرسة : ههنا ص — المنفرسة : ع

**وأما بيان المقتضى لوجوده :** فقد قيل : سببه القريب تبوج الهواء . ولا نغنى بالتبوج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه ، بل حالة شبيهة بتبوج الماء وسبب التبوج : امساس عنيف وهو القرع أو تفريق عتيق وهو القلع . وإنما اعتبرنا العنيف لأنك لو قرعت جسماً كالصوت بقرع لين ، لم يحدث الصوت . وكذلك فى القلع . وإنما جعلنا كل واحد منهما موجبا للتبوج . أما فى القرع فلأن القرع يخرج الهواء الى أن ينقلب من المسافة التى يسلكها القارع الى ما وراءها بعنف شديد ، وكذا القاطع . ثم على كلا التقديرين فإنه يلزم منه (١٢) حدوث القرع أو القلع على كيفية مخصوصة . فإذا تأدى ذلك التبوج الى سطح الصباخ ، تأدى ذلك الصوت المخصوص منه اليه ، فيحصل السماع . والذى يدل على أنه لابد (١٣) من وصول هذا الهواء للتبوج الى سطح الصباخ : هو أن المؤذن إذا كان على منارة فإن صوته يملأ من جانب الى جانب عند هبوب الرياح . ومن اتخذ أنبوبة طويلة ووضع أحد طرفيها على فمه ، وطرفها الثانى على صباخ انسان وتكلم فيه ، فإن ذلك الانسان يسمع دون سائر الحاضرين . وإذا رأينا من البعيد انسانا يضرب الناس على الخشبة ، رأينا الضربة قبل سماع الصوت .

### المسألة الثانية

قال قائلون أنه قد يحصل ادراك الصوت لا بواسطة هذا التأدى ويدل على وجهان :

**الأول :** ان حامل كل واحد من الحروف المسبوعة ، ( إذا كان ) (١٤) كل واحد واحد من أجزاء الهواء ، كان يجب فيمن تكلم كلمة واحدة أن يسمعها السامع مرارا كثيرة ، بأن يتأدى الى صباخه أجزاء كثيرة من

(١٢) من : ص

(١٣) تعليق فى هامش مخطوطة طنطا هكذا : قوله لابد من وصول . كيف هذا مع أنه يحصل السماع بدون وصول الهواء للتبوج الى سطح الصباخ كما اذا سمع من وراء جدار .

(١٤) أما : ص

الهواء ، كل واحد منها حامل لتلك الكلمة أو مجموع ذلك الهواء ، وكان يجب ألا يسمع الكلام الواحد إلا السامع الواحد ، لأن ذلك المجموع لا يصل دفعة إلا إلى سامع واحد . ولأنه يلزم أن لا يسمع ذلك الواحد ذلك الكلام إلا نادرا ، لأن البعيد أن يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل ، إلى أن يصل بكليته إلى صياح ذلك الانسان الواحد .

**الثاني :** قد يسمع السامع كلام غيره وإن حال بينهما الجدار . ولا يمكن أن يقال : الهواء هو الحامل لذلك الصوت ، لأنه لا ينفذ إلى مسام الجدار ، لأن الهواء إذا صدم الجدار ، لم يبق ذلك الشكل الذي لأجله صار حاملا للصوت المخصوص . وبعد خروجه عن المنافذ ، وجب أن لا تبقى كيفية ذلك الخروج .

#### المسألة الثالثة

قال بعضهم : الصوت لا وجود له في الخارج ، بل إنما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتوج لتلك العصبية الحاملة لتوة السمع . وتتل في إبطائه : أنا إذا سمعنا الصوت عرفنا جهته ، ولولا أنا إنما أدركناه حال وصوله إلى صياحنا ، لما أدركنا الجهة التي منها وصل إلينا . كما أننا لا نحس باللبوس إلا حال وصوله إلينا ، ولم ندرك باللبس أن اللبوس من أي جانب جاء .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « ثم قوة البصر وهي مشعر الألوان . وعضوها الرطوبة الجليدية في الحنقة »

التفسير : هذا الكلام ظاهر . وهو مشعر بأن محل القوة الباصرة هو الرطوبة الجليدية . إلا أن « الشيخ » ذكر في « الشفاء » ما هو بخلاف ذلك . قال في الفصل الذي ذكر فيه سبب رؤية الشيء كشيئين : « الحق أن المشبح المبصر أول ما ينطبع ، إنما ينطبع في الرطوبة الجليدية . إلا أن الإبصار بالحقيقة لا يكون عندها ، والا لمكان الشيء الواحد يرى كشيئين . لأن له في الجليديتين شبحين ، كما إذا لمس باليدين ، كان لمسين . ولكن هذا المشبح يتأدى في العصبيتين المحوقتين

الى ملتقاهما على هيئة الصليب ، والقوة الباصرة حاصلة عند ذلك  
«المتى»

هذا كلامه . وهو يدل على أن محل قوة الإبصار هو الرطوبة  
الجديدة .

\*\*\*

قال الشيخ : « وكل واحد من هذه المشاعر فان المحسوس  
يتأدى اليه . اما اللموس فيكون بلا واسطة غريبة بل بالماسة ، واما  
الطعوم فيتوسط الرطوبة »

التفسير : مذهب « الشيخ » ان الادراك عبارة عن حصول مثال  
المدرک ، فاللمس انما يحصل عند تكيف العضو اللامس بالكيفية  
اللموسة ، والذوق انما يحصل عند تكيف العضو الذائق بالكيفية  
الذوقية . ثم ان مذهبه مختلف . فتارة يقول : الادراك هو نفس حصول  
تلك الماهية ، وتارة يقول : الادراك حالة اضافية تحدث عند حصول  
تلك الماهية في المدرک . وفي هذا الموضع ابحاث دقيقة ذكرناها في  
« شرح الاشارات »

\*\*\*

قال الشيخ : « وقد غلط من ظن الإبصار يكون بخروج شيء  
من البصر الى المبصرات ، بلانها ، فانه ان كان جسما امتنع أن يكون  
في بصر الانسان جسم يبلغ مقداره أن يلقى نصف كرة العالم وينبسط  
عليها »

التفسير : اعلم : ان أحدا لا يقول : ان الإبصار عبارة عن خروج  
الشعاع عن العين ، وذلك لأن الإبصار من جنس الادراك والشعور ،  
وخروج الشعاع عبارة عن حركة الشعاع وانتقاله من مكان الى مكان .  
والعلم الضروري حاصل بأن ماهيته الادراك والشعور ، مغايرة لماهية  
الحركة والانتقال . واذا عرفت هذا فنقول : من الناس من يقول : ان  
حصول الحالة المسماة بالإبصار بشروط بخروج الشعاع من العين .  
ومنهم من يقول : انه بشروط بأن يحدث من الضوء الذي في العين كيفية  
فورانية في الهواء المتوسط بين الرائي وبين المرئي . ومنهم من يقول :

انه متى جئنا الحاسبة بسيطة وكان المرئى حاضرا وكان قد وقع عليه الضوء ، فانه تحدث صورة مساوية لصورة المرئى في الرطوبة الجليدية . وحينئذ يحصل الإبصار . ومنهم من يقول : لا حاجة الى حدوث هذه الصورة في الرطوبة الجليدية ، بل المرئى اذا كان حاضرا وكانت الحاسة بسيطة وسائر الشرائط حاصلة ، فانه يحصل الإدراك . ولا حاجة الى خروج الشعاع من العين ، ولا الى حدوث صورة المرئى في العين .

**أما القول الأول وهو أن الإبصار مشروط بخروج الشعاع من العين ، فهذا محتمل أيضا من وجهين :**

**أحدهما :** أن يقال : الإبصار مشروط بأن يخرج الشعاع من العين ، ويتصل ذلك الشعاع بالمرئى .

**وثانيها :** أن يقال : الشرط هو أن يخرج الشعاع من العين ، ويتصل بالهواء المتصل بالمرئى ، وحينئذ يصير الشعاع المتصل بالهواء المتصل بالمرئى ، سببا لحصول الإبصار ، وهذا قول أكثر المحققين من القائلين بالشعاع .

فهذا تفصيل المذاهب المذكورة في هذا الباب .

**أما « الشيخ » فقد أحتج على فساد مذهب القائلين بالشعاع بحجج (١٥) :**

**الحجة الأولى :** هي أن الشعاع الخارج من العين . أما أن يكون جسما أو عرضا . والتقسمان باطلان ، فبطل القول بالشعاع . أما أنه لا يجوز أن يكون عرضا ، فظاهر ، بناء على أن الانتقال على الاعراض محال . وأما أنه لا يجوز أن يكون جسما ، فلو جوده ، إلا أنه لا يجوز أن يكون في بصر الانسان جسم يبلغ مقداره أن يلقى نصف كرة العالم فيسيطر عليها .

**ولقائل أن يقول : هذا الاستدلال ضعيف من وجوه :**

---

(١٥) بأبهر : ص

**الأول :** ان الإبصار عندكم عبارة عن انطباع صورة المرئى فى الرأى ، وعلى هذا يلزمك ان الانسان اذا رأى نصف كرة العالم ، أن تقطيع صورة نصف العالم فى نقطة ناظره . وذلك محال . فاذا التزمت هذا ، فكيف تستقيم أن يخرج من بصر الانسان جسم يلقى نصف كرة العالم ؟

**وبالجملة :** فان كان صغير نقطة الناظر يمتنع من أن يخرج منها جسم ينسبط على نصف كرة العالم ، فكذلك صغيرها يمتنع من أن يرسم فيها صورة نصف كرة العالم على كبرها .

**الثانى :** هو أن يثبتي الجوهر المفرد لما قالوا : لو كان الجسم قابلا لتقسيمات لا نهاية لها ، لزم تجويز أن ينفصل من الخردلة الواحدة طبقات تغشى بها وجوه السموات والأرض . وأنتم التزمتم وتلتم : هذا وان كان مستبعدا الا أنه ليس بمتنع . فاذا حكمت هناك بأنه غير متنع ، فكيف حكمت ههنا بأنه متنع ؟

**الوجه الثالث :** هو أن مذهبكم : أن الجسم أن ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار العظيم . وبالعكس . واذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : ان الشعاع حين كان فى العين كان صغير القدر ، واذا خرج من العين انبسط وعظم قدره ؟

**الوجه الرابع :** هو أن هذا الكلام انما يتوجه على من يقول : شرط حصول الإبصار خروج الشعاع من العين واتصاله بالمرئى ، أما من لا يقول به بل يقول : شرط حصول الإبصار خروجه من العين واتصاله بالهواء المتصل بالمرئى ، فانه لا يتوجه عليه هذا المحال البتة . فانا نقول : الشعاع الموجود فى العين وان كان فى غاية القلة الا أن شرط الإبصار خروجه من العين واتصاله بالهواء النير المتصل بالمرئى . وهذا الكلام لا يتوجه عليه ما أوردهتموه البتة . فسقط ذلك الكلام بالكلية .

**لا يقال :** واذا لم يكن حصول الإبصار مشروطا بأن يخرج الشعاع من العين ويصل بالمرئى ، فلم لا يتكفى بالهواء النير الواقف بين المرئى وبين المرئى ، من غير حاجة الى خروج هذا الشعاع القليل من العين ؟



لأننا نقول : إن هذا الكلام ليس هو استدلال على فساد القول بالشعاع على هذا الشرط الذى ذكرناه ، بل مطالبة بالدليل على أن الأمر كذلك ، والاستدلال على الإبطال غير ، والمطالبة بالدليل الدال على الصحة غير .  
فاين أحد البابين من الآخر ؟



قال الشيخ : « ثم انه مع ذلك ان كان متصلا بالبصر ، وجب أن يكون غير تمام الاتصال بالبصر فهو أعظم . وإن كان متصلا وجب أن يكون غير تام الاتصال ، إذ لا يدخل جسم فى جسم ، فتكون تاديتة محالة للانقطاع ، أو يكون ما يتحلله من الهواء يؤدى ، فلا يحتاج الى خروجه »

التفسير : هذه هى الحجة الثانية على فساد أن يكون هذا الشعاع جسما : وتقريره : أن الشعاع الذى هو شرط الإبصار اما يكون بعد خروجه من العين يبقى متصلا بالعين أو لا وينفصل (١٦) عنها . وغير جائز أن يبقى متصلا لوجهين :

الأول : أن الشعاع الذى يبقى أحد طرفيه متصلا بنقطة الناظر ، ويضير طرفه الآخر متصلا بنصف كرة العالم ، يكون جسما فى غاية العظم . فكيف يعقل خروج مثل هذا الجسم عند نقطة الناظر ؟

والثانى : أنه من المحال أن يبقى هذا الجسم متصلا ، لأن العالم مملوء من الأجسام ، فلو حصل هذا الشعاع العظيم فيه ، لزم نفوذ جسم فى جسم . وهو محال . ولا جائز أن يبقى هذا الشعاع متصلا عن العين . إذ لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل الإبصار بهذا الشعاع المنقطع ، كما لا يحصل اللمس باليد المقطوعة .

هذا تقرير كلامه على أحسن الوجوه .

ولمّا قيل أن يقول : أما الكلام فى أن هذا الجسم العظيم كيف يخرج من العين ، فقد سبق : الكلام عليه ثم التحقيق أنهم لا يقولون : الشرط

---

(١٦) ينفصل : ص

فيه أن يفسر هذا الشعاع الخارج من العين متصلا بالمرئي ، بل الشرط أن يتصل بالهواء النير المتصل بالمرئي وعلى هذا التقدير فالحجة التي ذكرتموها لا تتوجه عليه البتة .

بقى أن يقال : فإذا لم يكن اتصال هذا الشعاع بالمرئي شرطا ، فلم لا يقال أيضا : أن خروجه عن البصر أيضا ليس بشرط ؟ إلا أنا نقول : لمحيث لا يكون هذا استدلالا على بطلان هذا المذهب ، بل تكون مطالبته بالدليل . وحينئذ يسقط هذا الكلام بالكلية .

\*\*\*

قال الشيخ : « وأيضا إن كان جسما ، فاما إن تكون حركته بالطبع أو بالإرادة ، فإن كانت بالإرادة كان لنا مع التحقيق أن نقبضه ليتا ، فلا نرى به شيئا .

وإن كان خروجه طبيعيا كان الى بعض الجهات دون البعض ، فإن حركته الطبيعية إنما تكون الى جهة واحدة »

التفسير : هذه هي الحجة الثالثة على بطلان القول بالشعاع . وتقريره : أن الشعاع لو كان جسما لكانت حركته اما طبيعية أو إرادية . والأول باطل لأن الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة ، فكان يجب أن لا تتحرك الا الى جهة واحدة ، وكان يجب أن لا يرى الرائي الا من جهة واحدة . والثاني باطل لأن حركة هذا الشعاع لو كانت باختيارنا ، لزم أن يقال : أن عند التحقيق يقدر ألا يراه . ومعلوم أن ذلك باطل .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : أن هذا الشعاع يتولد في الدماغ ثم ينصب في تجويفي المصبتين المجوفتين الى ثقبه العينية ، فإن كان الجفن منطبقا لم ينفصل ذلك الشعاع ، وإن كان مفتوحا انفصل من سداس سطح القرنية ، وإذا انفصل منه اتصل بالهواء الواقف بين الرائي وبين المرئي ؟ وقد ذكرنا أن الشرط ليس الا هذا المقدر ، وما ذكرتموه لا يبطل هذا المذهب .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « فان كان اذا خالط للهواء قليلا ، لحال الهواء آلة الإدراك ، كان يجب اذا فكر الناظرون أن يرى كل واحد منهم أحسن مما لو انفرد ، لأن الهواء يكون أكمل انفعالا للكيفية المحتاج إليها في أن يكون آلة »

**التفسير :** اعلم : أن الدلائل الثلاثة التي تقدم ذكرها إنما يمكن إيرادها على من يقول : شرط حصول الإبصار أن يخرج من العين شعاع ويتصل ذلك الشعاع بالمرئي . وقد ذكرنا : أن المحتقين من القائلين لا يقولون بذلك . فإما قول من يقول : شرط حصول الإبصار هو أن يخرج من العين شعاع ويتصل باللهواء المتصل بالمرئي ، فذلك الإجابة الثلاثة لا يتوجه عليها البتة ، وأما الذي ذكره في هذا الفصل فإني ذكره لإبطال هذا المذهب . وتقديره : أن الشعاع الخارج من العين لو أحال هذا الهواء إلى كيفية صالحة لأن يحصل عندها الإبصار ، لكان كل ما كان الناظرون أكثر ، كان ذلك أقوى وأشد . وكان يجب أن يكون الإبصار أكمل . ولما لم يكن كذلك ، علمنا : أن هذا المذهب باطل .

**ولقائل أن يقول :** هذا الكلام في غاية الضعف وبيانه من وجوه :

**الأول :** أن الهواء الذي يكون متصلا بالثقبه المعينة التي في عين « زيد » يستحيل أن تكون ذلك الهواء بعينه المتصل (١٧) بالثقبه المعينة التي في عين « عمرو » وإذا كان كذلك فتأثير عين زيد في جزء من الهواء وتأثير عين « عمرو » في جزء آخر من الهواء مغاير للاول ، ولا تعلق لأحدهما بالآخر ، وإذا كان الأمر كذلك فههنا لم يجتمع على المنفعلة الواحد فاعلون كثيرون . فثبت : أن الذي قالوه باطل ضعيف .

**الثاني :** أن الإنسان إذا نظر إلى السراج شاهد بين عينيه وبين ذلك السراج خطين من الشعاع ممتدين من ناظره إلى ذلك السراج . وكل عاقل يعلم بالضرورة : أن الخط الشعاعي الممتد من ناظره إلى السراج مغاير للخط الشعاعي الممتد من ناظر غيره إلى ذلك السراج ،

---

(١٧) متصلا : ص

فكيف يجوز العقل هنا أن نقول : أنه اجتمع على القابل الواحد فاعلان ؟  
فوجب أن يكون الفعل أقوى .

الثالث : هب أنه اجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون . لكن  
لم لا يجوز أن يقال : أن كل ما يمكن حصوله من ذلك الأثر ، فقد حصل  
بالمؤثر الواحد ، فلا جرم عند كثرة المؤثرين ، لم تظهر الزيادة في  
الأثر .

\*\*\*

قال الشيخ : « ولو كان الإحساس بهامسة الشعاع ، لكان  
المقدار يدرك كما هو . أما أن يكون . بالتأدية إلى الرطوبة الجليدية ،  
فتقول : أنه يجب أن يكون الأبعد يرى أصغر . برهان ذلك : لتكون  
الرطوبة الجليدية دائرة ( ١٨ ) ر ، ح حول ه . وليكن أ ب ج د مقدارين  
متساويين ، وأبعدهما ح د وليكن ه ل عمودا عليهما ( ١٩ ) ، ولنصل  
ه ر ب — ه ح أ — ه ك ح — ه ط ر فلأنه مثلثا ب ه — ح د  
ه . كل واحد منهما متساوي المساقين ، وقاعدتهما متساويتان ،  
وارتفاع ح ه أطول ، فزاوية ج ه د أصغر من زاوية أ ه ب وزاوية  
ح ه د يوترها قوس ط ك وزاوية أ ه ب يوترها قوس ر ح يكون قوس

( ١٨ ) دائرة طر حول : ص — ر ، ح : عيون الحكمة

( ١٩ ) عليهما جميعا : ع . وبقيّة النص في عيون الحكمة هكذا :  
عليهما جميعا . ونصل ه ح ، ب ه ، را ، ه ك ، ح ه ، ط ه .  
فلان مثلثا أ ب ه ، ه ح د متساويا المساقين ، وقاعدتهما كل واحدة  
منهما متساويتان ، وارتفاع ح ه د أطول . فزاوية ح ه د أصغر ،  
وزاوية أ ه ب أعظم ، وزاوية ح ه د يوترها قوس ط ك وزاوية أ ه  
ب يوترها قوس ح ر — يكون قوس ح ر أكبر من قس ط ك وشبه  
أ ب يرتسم في ح د وشبه ح د يرتسم في ط ك فاذن يرتسم فيه شبه  
الأبعد أصغر ، فهو إذن يرى بأجزاء من الجليدية أقل . ومتى كان محل  
الشبح أصغر ، كان الشبح أصغر . والمرئى الحقيقي هو هذا الشبح .  
فاذن إذا كان الشبح يرد على البصر ، يجب أن يكون الأبعد شبحه =

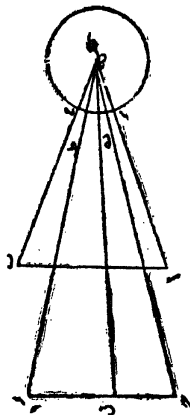
روح اكبر من قوس ط ك وشيخ ا ب يرتسم في روح وشيخ ح د يرتسم  
في ط ك فاذن ما يرتسم فيه شبح الابد اصفر ، فهو اذن يرى باجزاء  
من الجليبية اقل . ومثى كان محل الشبح اصفر ، كان الشبح اصفر .  
والمرئى الحقيقى هو هذا الشبح .  
فثبت : ان صفر الزاوية تعين في صفر الابصار ، حيث يكون الابصار  
بقبول الشبح لا بملاقاة الشعاع »

رسم مثلث فى  
المخطوطة كاصله



= اصفر ، فنرى اصفر . فاذن صفر الزاوية تعين في صفر الابصار ،  
حيث يكون قبول الشبح ، لا بملاقاة بالشعاع »

رسم مثلث فى  
عيون الحكمة



التفسير : اعلم : ان هذا الشكل ذكره « أوتيليس » فى كتابه  
« المناظر » والمراد منه : انه لو كان الابصار سبب خروج الشعاع ، لم  
يكن بعد المرئى عن الرأى موجبا أن يرى بأصفر مما هو عليه . ولما ان  
كان سبب انطباع الشبح فى الجليدية ، فان بعد المرئى عن الرأى ،  
يوجب أن يرى أصفر مما عليه .

( أما ) المقام الأول : فهو أنه ان كان شرط الابصار خروج الشعاع  
عن الحدة السلية واتصاله بالهواء المفضل بالمرئى ، فهذا المعنى حاصل ،  
سواء كان قريبا أو بعيدا ، فوجب أن يرى المرئى كما هو من تفاوت سواء  
كان قريبا أو بعيدا . ولما لم يكن كذلك ، علمنا أن القول بالشعاع  
باطل .

ولتأمل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : شرط حصول الابصار خروج  
الشعاع من الحدة السلية بشرط أن يكون على حد مخصوص من القرب  
والبعد ؟ فان كان متصلا بالرأى امتنعت رؤيته ، وان كان فى غاية البعد  
ايضا امتنعت رؤيته ، وان لم يكن متصلا لكنه قريب جدا من الحدة رضى  
أعظم مما هو ، فانا اذا قربنا حلقة الخاتم الى العين رأيناها كالسواد ،  
وان كان فى غاية البعد ، رأيناها أصفر مما هو ، وان كان على الحد  
المعتدل رأيناها كما هو . فلم لا يجوز أن يكون خروج الشعاع من الحدة  
السلية شرطا لحصول الابصار على هذه الشروط المخصوصة ؟ وهب  
انا لا نعرف لذلك سببا لكن الاحتمال قائم .

وأما المقام الثانى : فهو أنه اذا كان الابصار سبب انطباع شبح  
المرئى فى نقطة الناظر ، فان المرئى بعيدا يوجب أن يرى صغيرا .

واعلم : أن « الشيخ » بين بهذا الشكل الهندسى أنه متى كان  
المرئى أبعد ، كان موضع الارتسام أصغر ، وهذا حق لا نزاع فيه . الا  
أن هذا الكلام انما يتم اذا ضمننا اليه مقدمة أخرى . وهى قولنا : وكل  
ما كان موضوع الارتسام أصغر ، وجب أن يرى المرئى أصغر .

و « الشيخ » لم يبين هذه المبنة ، ولم يذكر فى تقريره شبهة فضلا  
عن حجة .

**واقول :** هذه المقدمة كاذبة ، ويدل عليها وجوه ثلاثة :

**الأول :** ان انطباع العظيم في الصغير ، اما أن يكون متمما أو لا يكون ، فان كان متمما فقد بطل القول بأن الجصار لا يتم الا بالانطباع ، لأننا نرى نصف كرة العالم فكيف تعقل انطباع نصف كرة العالم في النوبة المينية ؟ وان كان جائزا لم يلزم من صغر موضع الارتسام ، أن تكون الصورة المرتسمة صغيرة .

**الثاني :** وهو أن المربع المتساوي الأضلاع المتساوي الزوايا يكون كل واحدة من زواياه قائمة ، والقطر يقطع هذا المربع بنصفين ، فالزوايتان اللتان يقطعهما ذلك القطر ، يقطع (١٩) ويقسم كل واحدة منهما بنصفين متساويين . وأما المربع المستطيل المتساوي الزوايا ، فان القطر اذا قطعه بنصفين ، فالزوايتان اللتان يقطعهما القطر ينتسبان بنصفين مختلفين . فالتقسيم الذي يوتره الضلع الأعظم يكون أعظم من نصف قائمة والتقسيم الذي يوتره الضلع الأصغر يكون أقل من نصف قائمة ،

واذا عرفت هذه المقدمة فنقول : اذا نظرنا الى عمود قائم على الأرض طوله عشرين ذراعا على بعد عشرين ذراعا ، ونظر أيضا الى شخص انسان على بعد ذراعين ، وكان الناظر مضطجعا ووضع بصره على السطح الذي فرضنا أن ذلك العمود وذلك الانسان قائما عليه ، فانه ليس يرى ارتفاع العمود أصغر من ارتفاع قامة الانسان ، مع أن الزاوية التي بها يرى العمود المذكور ، نصف قائمة ، والزاوية التي بها يرى الانسان المذكور ، أعظم من نصف قائمة . فانه اذا كان البعد من عين الانسان الى موضع العمود عشرين ذراعا ، وكان طول العمود أيضا عشرين ذراعا : كان المربع المتولد منها مربعا متساوي الأضلاع ، وكان الخط الذي يمر من عين الانسان الى رأس العمود : قطرا لذلك المربع ، وقاسبا للزاوية القائمة بنصفين . فكان الانسان يرى من نصف قائمة . وأما اذا كان البعد بين العين وبين موقف الانسان ذراعين ، وكان طول الانسان أكثر من ذراعين : كان المربع الحاصل منها مستطيلا ، وكان

---

(١٩) فانه يقطع : من

الخط الخارج من العين بالشرط المذكور الى رأس الانسان : قاطعا لهذا المستطيل لا بنصفين ، ويكون الانسان يرى في هذه الحالة أعظم من نصف قاتبة . فثبت بهذا البرهان القاطع : انه لا يلزم من كون زاوية الابصار أصفر ، أن يرى المرئى أصفر ، ولا من كونها كبيرة أن يرى المرئى كبيرا .

**الوجه الثالث في بيان أنه لا يلزم من صفر زاوية الابصار أن يرى المرئى أصفر :** انا اذا ادركنا شيئا على قرب نصف ذراع ، ثم تباعد عنا مقدار خمسة أذرع . فانه لا يتفاوت مقداره في الإدراك . مع أن التفاوت الواقع في الزاوية كثير جدا . فلو كان التفاوت في صفر الزاوية وكبرها هو الموجب لأن يرى الشيء أصفر مما كان ، لما كان الأمر على ما ذكرنا .

فثبت بهذه الدلائل الثلاثة : انه لا يجوز أن يكون السبب في أن يرى الشيء أصفر مما هو عليه في نفسه : صفر الزاوية التي يحصل فيها الانطباع .

**وهنا آخر الكلام في الاستدلال على فساد القول بالشماع .** واعلم : أنه لم يثبت بالبرهان القاطع : أن الابصار إما أن يكون بالانطباع أو بالشماع . واذا لم يثبت هذا الحصر ، فحينئذ لا يلزم من بطلان القول بالشماع أن يكون القول بالانطباع حقا . نهى أن القول بالشماع باطل ، لكن لا يلزم منه صحة القول بالانطباع — على مذهب « الشيخ » —

**واعلم : أن القائلين بالشماع احتجوا على فساد القول بالانطباع من وجوه :**

**الحجة الأولى :** هي أن يديه العقل حاكمة بأن انطباع الصورة العظمية في المحل الصغير محال عقلا . ونحن اذا فتحنا العين فانا نبصر نصف العالم . فلو كان الابصار عبارة عن الانطباع ، لزم أن نتطبع صورة نصف كرة العالم في نقطة الناظر . وذلك لا يقوله عاقل . والمعجب : أن أصحاب الانطباع شنعوا على أصحاب الشماع . وقالوا : كيف يعقل أن يخرج من نقطة الناظر شماع يتصل بنصف كرة العالم ؟ وهذا القول



لعمري وإن كان مستبعدا ، إلا أن قول أصحاب الانطباع أظهر فسادا لأنه لا يبعد أن يخرج من العين جسم شعاعى صغير لم يعظم حجه فى الخارج . لا سيما على مذهب من يجوز التخلخل والتكاثف .

وأما صورة نصف العالم لو حصلت فى نقطة الناظر ، فإما أن يبتى على ذلك العظم حال حصول هذا الحلول أو لا يبقى عليه . فإن كان الأول لزم أن يكون العظیم حال كونه عظيما مساويا للصغير حال كونه صغيرا . وذلك لا يقوله عاقل . وإن كان الثانى فحينئذ وجب أن لا يرى عظيما . لأن هذه الصورة إذا كانت لا ترى إلا عند الانطباع وهى عند الانطباع تصير صغيرة ، لزم أن يقال : إنها البقعة لا ترى عظيمة . فيلزم أن لا ترى الأشياء العظيمة . وذلك مكابرة .

**الحجة الثانية :** أنا نرى بالبصر أن هذا الشيء قريب منا . وذلك بعيد . ولا معنى للقرب والبعيد إلا مقادير الأبعاد الحاصلة بين الرائي وبين المرئى . ولو كان الإدراك عبارة عن الانطباع ، لا أدركنا هذه الأبعاد ، وجب أن ترتسم فى العين هذه الأبعاد . إلا أن ذلك محال لوجهين :

**الأول :** أنا نرى البعد الذى طوله ألف ذراع . فلو ارتسم ذلك فى العين لزم أن يقال : حصل امتداد بقدر ألف ذراع فى العين . وذلك باطل . لأنه ليس للمعين امتداد بقدر أصبع .

**والثانى :** أن العين لها فى ذاتها امتداد . فلو حصل فيها امتداد آخر عند ادراك القرب والبعيد ، لزم اجتماع بعددين فى مادة واحدة . وهذا محال عندهم . وعليه بنوا إبطال القول بالخلاء .

**الحجة الثالثة :** الرطوبة الجليدية إما أن تكون ملونة أو غير ملونة . لا جائز أن تكون ملونة لوجهين :

**الأول :** أنه لو كانت ملونة لوجب أن ترسم الصورة فى ظاهرها ، وأن لا تتأدى من ظاهرها إلى با وراءها . ولو جاز ذلك لوجب أن يرى المرئى شيئين ، لأنه حصل منه فى العين شبحان .

والثاني : ان الجليدية لم تكن ملونة ، فان كان لون المرئي بخلاف لون الجليدية يجب أن يورى المرئي على لون متميز عن لون الجليدية ومن لون الخاص له . الا ترى اننا اذا نظرنا الى القطرة المشبعة بنظرة كثيرا ثم نظرنا بعد ذلك الى الجسم الأبيض خلفا نراه على لون متميز من البياض والخطرة . وما ذاك الا ان الجليدية اذا نظرت الى الخطرة ، فانها تكيفت بلون الخطرة . فلما نظرت الى الأبيض امتزج هذان اللونان . فكذا ميتا فكرناه .

فاما ان لم تكن الجليدية ملونة ، اهتمت برسم اشباح الاشياء فيها ، كالهواء فانه لما كان شفافا خاليا عن الألوان ، لا جرم امتنع برسم الاشباح فيها .

**الحجة الرابعة :** لو ارسم الشبح في الجليدية ، لكان موضع الارتسام فيها موضعاً معيناً . ولو كان كذلك ، كان كل من نظر الى الجليدية ، فانه يرى ذلك الشبح في موضع عين ، ولا يمنع ان يختلف موضع ذلك الشبح باختلاف ملامات الناظرين ، لكنها تختلف باختلاف مقامات الناظرين . فعملنا : انه ليس هناك صورة مرتسمة في الحقيقة .

هذه كلمات الفيلسوف في هذا الباب .

واما الحق الذي اخترناه ، فقد ذكرناه في كتاب « الملخص » فليرجع اليه . وهنا آخر الكلام في الحواش الظاهرة .

## الفصل الرابع عشر

هـ

# الحَوَاسُّ الْبَاطِنَةُ

فَسال الشيخ : « وأما القوة (١) المدركة في الباطن فهذه القوة التي ينبعث منها قوى الحواس الظاهرة ، وتجتمع بقايتها إليها : ويسمى الحس المشترك . ولولاها لما كان إذا اخضعنا بلون المعسل أبصار ، أن نحكم بأنه حلو ، وإن لم نحس (٢) في الوقت حلوة »

التفسير : أنه يجب علينا : أن نذكر ضابطاً لهذه القوى الباطنة ، ثم نشغل بعده بتفسير كلام « الشيخ » وتقريره . فنقول : الإدراكات إما كلية وإما جزئية . أما الإدراكات الكلية فهي للنفس ، وأما الإدراكات الجزئية فهي إما للحواس الظاهرة — وقد تكلمنا فيها ، وأما للحواس الباطنة . ونقول : هذه الحواس الباطنة إما أن تكون مدركة أو متصرفة . والمدركة إما أن تكون مدركة للصور أو للمعاني . أما المدركة للمعاني القائمة بالأمور المحسوسة بالحواس الظاهرة ، فهي المسماة بالحس وخزائنه هي الخيال . وأما المدركة للمعاني القائمة بالأمور المحسوسة — مثل كون هذا الشخص عدداً وذلك الشخص جنيناً — فهي الوهم ، وخزائنه الذاكرة . وأما المتصرفة فهي القوة المفكرة .

وهذا هو الكلام في تعريف هذه الحواس الباطنة على سبيل الاختصار .

ثم نقول : احتج « الشيخ » على إثبات القوة المسماة بالحس المشترك بأن قال : إذا رأينا لون المعسل خفينا أنه حلو . والحاكم بشيء لابد وأن يكون مدركاً لكل واحد من الأمرين ، بناء على أن التصديق

---

(١) القوة : ص — القوى : ع

(٢) نجه : ص — نحس : ع

مسبق بتصور الطرفين .

فوجب القول باثبات قوة واحدة مدركة مشتركة لجميع الأمور المحسوسة بالحواس الخمس . ومعلوم أن شيئا من الحواس الخمس ليس كذلك . ولا يجوز أن يكون ذلك هو جوهر النفس ، لأنه ( إذا ) ثبت أن كون النفس جوهر مجرد ، وثبت أن الجوهر المجرد لا يدرك الجزئيات ، ينتج : أن النفس لا تدرك هذه المحسوسات ، فلا بد من قوة أخرى جسمانية لتكون مدركة لجميع هذه المحسوسات . وتلك القوة هي التي سميناها بالحس المشترك . فهذا تقرير هذه الحجة .

**ولقائل أن يقول : ما ذكرتموه باطل لوجهين :**

**الأول :** انه كما يمكننا أن نقول : هذا الملون يجب أن يكون طعما كذا كذا . أيضا يمكننا أن نقول : ان هذا الشخص انسان ، وليس بفرس . فاما أن لا يلزم من القاضى على الشئيين أن يحضره المقضى عليهما ، أو يلزم ذلك . فان كان لا يلزم فقد سقط دليلكم ، وان كان يلزم فحينئذ الحاكم على الشخص بأنه انسان يجب أن يكون مدركا لهذا الشخص من حيث انه هذا الشخص ، وللانسان من حيث انه انسان فيكون الشيء الواحد مدركا للكل والجزئى . لكن المدرك للكل هو للنفس ، فيلزمه أن يكون المدرك لهذا الجزئى هو النفس . وإذا كان الأمر كذلك ، كانت النفس مدركة للجزئيات . وأنتم انما حكتم باثبات هذه القوة بناء على أن النفس لا يمكنها أن تدرك الجزئيات . وإذا ثبت فساد هذه المقدمة ، فحينئذ يظهر فساد هذا الدليل الذى ذكرتموه . وهذا البيان يدل على أن الدليل الذى ذكرتموه باطل .

**الثانى :** لم لا يجوز أن يقال : المدرك لهذه المحسوسات هو الحواس الظاهرة ، والحاكم على هذا الملون بأنه هو هذا الطعوم هو القوة الفكرة التى هي المتصرف فى الصور والمعانى بالتحليل والتركيب ؟ وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات هذا الحس المشترك .

**ثم نقول : الذى يدل على فساد القول بالحس المشترك وجوه :**

**الحجة الأولى :** أنا إذا رأينا المرئيات بالقوة الباصرة ، وسمعنا  
المسموعات بالقوة السامعة ، وكذا القول فى سائر المحسوسات ، ثم  
أنا أحسنا بكل هذه المحسوسات مرة أخرى بهذا الحس المشترك ،  
فحينئذ كنا قد أحسنا بكل واحد من هذه المحسوسات مرة بالحس الظاهر ،  
ومرة أخرى بالحس المشترك . لكننا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا : أنا  
رأينا « زيدا » فانا ما رأيناه فى الحالة الواحدة الا مرة واحدة ، وأن  
القول بهذا التعدد مما يباه صريح العقل .

**الحجة الثانية :** ان هذه القوة الواحدة لو اجتمعت فيها هذه  
الادراكات . ثم قلنا :

ان هذه القوة موجودة فى مقدم الدماغ ، لزمنا ان نقول : أنا اذا  
لمسنا باليد ، وأدركنا حرارة ، فانا نجد ذلك اللمس حاصل فى مقدم  
الدماغ . واذا ذقنا بالفم شيئا ، فانا نجد ذلك الذوق بمقدم الدماغ ،  
لكننا نعمل بالضرورة أنا نجد ذلك اللمس باليد ، لا بمقدم الدماغ ، وبذلك  
ذلك الذوق باللسان لا بمقدم الدماغ ، فكان قولهم على خلاف العقل .

**الحجة الثالثة :** الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فالقوة الواحدة  
لا يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك . فالقوة الباصرة ينتج أن يصدر  
عنها الا نوع واحد من الادراك — وهو الابصار — والقوة السامعة  
ينتج أن يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك — وهو السماع — وإذا  
عرفت هذا فقول : انهم زعموا أن هذه القوة المسماة بالحس المشترك  
تقوى على ادراك جميع المحسوسات بجميع انواع الادراكات . وذلك  
يطل ما قالوه من أن القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد .

**والمرجع الى تفسير الفاظ الكتاب .**

أما قوله « فمنها القوة التى تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة ،  
وتجتبع بشايدىها إليها وتسمى الحس المشترك » فاعلم : أن هذه العبارة  
كانها مغلطة . وأظن أن العبارة الصحيحة أن يقال : فمنها القوة التى  
تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة وتجتبع فى تأديتها بحسوساتها إليها

وتسمى الحس المشترك . وذلك ان الحواس الظاهرة كلها منبعثة ومتشعبة من هذه القوة السامية بالحس المشترك . ومعنى هذا الانبعاث : هو انها باسرها اذا ادركت محسوساتها ، أدت تلك المحسوسات الى هذه القوة المسماة بالحس المشترك ، حتى أنها تحكم على هذا اللون بأنه هو ذلك المعلوم . وكان هذه الحواس الظاهرة انها كانت لأجل أن تكون هوام لهذا الحس المشترك ، وانما تستعد بأعمالها وأشغالها خدمة له . وذلك هو المراد من الانبعاث . فلهذا السبب سموا هذه القوة بأنها جميع الحواس الظاهرة .

ثم ههنا بحث آخر وهو : أن ادراك الماهيات من باب الانفصال ، بانه لا معنى للتصور الا حصول صور الماهيات في القوة المدركة ، وأما الحكم على هذا بانه ذاك أو ليس ذاك ، فهو من باب الفعل . وعندهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . وعلى هذا القانون . ويجب أن لا تكون القوة الحاكمة على هذا اللون بانه هو ذلك المعلوم ، مدركة لا لهذا اللون ولا لهذا الطعم . والا فقد صبر عن القوة الواحدة فعل وانفعال معا . وذلك غير جائز . ثم اذا لم يكن هذا الحاكم مدركا للبحر كونه عليه . فليت شعري لم يحكم بشيء غير معلوم على شيء غير معلوم ؟ وايضا : فبتقدير صحة هذا الكلام ، يبطل قوله : القاضي الشافعي لابد وأن يحضره المقتضى عليهما . وأما ان قلنا : بأن هذه القوة الواحدة تدرك هذه الماهيات وتحكم عليها ، فحينئذ قد جوزوا صدور الآثار المختلفة عن القوة الواحدة ، فلم لا يجوزون أن تكون القوة الواحدة هي المدركة للصور ، فهي المدركة للبعاني وهي المتصرف فيها بالتحليل والتركيب . وعلى هذا التقدير تصير القوى الخمس الباطنة قوة واحدة ، ويبطل كلامهم بالكلية .

وأما بقية الألفاظ فظاهر .

\*\*\*

قال الشيخ : « وهذا الحس المشترك تقتزن به قوة نحفظ ما تؤديه الحواس اليه من صور المحسوسات ، حتى اذا غابت عن الحس

بقوت فيه بعد غيبتها . وهذا يسمى للخيال والمصورة . وعرضها مقدم  
الدماغ »

التفسير : فيه مسائل :

### المسألة الأولى

انه لما اثبت الحس المشترك ، اثبت له خزانة . وذلك لأننا إذا  
شاهدنا شيئا ثم غفلنا عنه ، فإنه تبقى صورته في الخيال بدليل :  
انا اذا شاهدنا مرة أخرى ، حكينا بأن هذا الذى نشاهده هو الذى  
شاهدناه قبل ذلك . ولولا أن صورته كانت محفوظة عندنا ، والا لما قدرنا  
على أن نحكم بأن هذا المشاهد هو الذى كان مشاهدا قبل ذلك .

واحتمج « الشيخ » فى سائر كتبه على أن هذه الحافظة غير تلك  
القوة المسماة بالحس المشترك بأن قال : الحس المشترك لها قوة اخذ  
هذه الصورة . وهذا الخيال له قوة حفظها . والحفظ لا يحصل بالشئ  
الذى يحصل به القبول . بدليل : أن (٣) الذى ليس له قوة اخذ الصورة ،  
والذى ليس له قوة حفظها . وهذا الوجه ضعيف . لأن هذا الذى  
يحفظ . هل قبل أم لا ؟ فان كان قبل ، فقد سلفتم أن القوة الواحدة  
قد حصل بها القبول والحفظ معا . وحيلت قولكم : الحفظ يحصل بها  
لا يحصل به القبول يكون باطلا . وان كان ما قبل ، فهذا محال . لأنه  
لما لم يقبل تلك الصورة ، فكيف يحفظها ؟ وذلك معلوم بالضرورة .  
ثم نقول : الذى يدل على فساد القول بهذه القوة وجوه :

الحجة الأولى : أن الجزء الدماغى الذى يقال : أن هذه القوة حالة  
فيه : شئ صغير جدا فى الحجية . ثم انا نتخيل صور البحار والجبال  
والمسوحات والأرض . ومن المعلوم بالبديهة أن ارتسام الصور العظيمة  
فى المحل الصغير محال .

الحجة الثانية : هى أن الصور الكثيرة اذا ارتسبت فى هذا المحل

(٣) بدليل أن الماله قوة اخذ الصورة ، وليس له قوة حفظها : ص

الصغير ، فحينئذ يلزم وثوق النفوس بعضها على بعض . فوجب أن يختل الكل .

هذا إذا قلنا : أن تلك النفوس حصلت فيه . وإن قلنا : إنها ما حصلت فيه ، كان ذلك قولاً بأن هذه الصورة غير مرتسبة فيه .

**الحجة الثالثة :** أن مذهب « الشيخ » أنه لا معنى للدراك إلا حضور صورة المدرك في المدرك . فلما قال : هذه الصور حاضرة في هذه القوة ، مع أن هذه القوة ما أدركتها . فحينئذ يلزم أن يكون هذا الحضور . وذلك يناقض قوله أنه لا معنى للدراك إلا مجرد الحضور .

### المسألة الثانية

أما قوله : « وعضوها مقدم الدباغ » فمعناه : العضو الحاصل للقوة المسببة بالحس المشترك . والقوة المسببة بالخيال هو مقدم الدباغ . والدليل عليه : أنه متى وقعت الآلة في هذا العضو ، اختلفت أفعال هذه القوة .

**ولقائل أن يقول : هنا سؤالان :**

**السؤال الأول :** أن بتقدير أن يكون هذا العضو آلة لهذا الفعل ، لا محلاً للقوة الفاعلة لهذا الفعل ، فإنه يلزم من وقوع الآلة في هذا العضو ، وقوع الآلة في هذا الفعل . وحينئذ لا يمكن الاستدلال بذلك على كون هذه القوة حالة في هذا العضو .

**السؤال الثاني :** أن محل هاتين القوتين إما أن يكون جزءاً من الدباغ ، أو جزءين . والأول باطل . وإلا لكانت الصورة الحاضرة عند إحدى القوتين ، تكون حاضرة عند القوى الأخرى ، وحينئذ يلزم أن يقال : متى كانت هذه الصورة حاضرة عند الخيال ، أن يكون الحس . المشترك مدركاً لها ، ومتى لم يكن الحس المشترك مدركاً ، وجب أن لا تكون تلك الصورة حاضرة عند الخيال . وكلا القولين باطل . والثاني أيضاً باطل . وإلا لزم جواز أن يختل أحد الفاعلين مع بقاء الثاني على السلاية — كما في سائر القوى — معلوم أن ذلك باطل .

\*\*\*



قال الشيخ : « وههنا قوة أخرى فى الباطن تترك من الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحس . مثل القوة فى الشاة التى تترك من الذهب معنى لا يدركه الحس ولا يؤديه الحس . فان الحس ليس يؤدى الا الشكل واللون . فلما أن هذا صار أو صديق أو عدو أو مفقود عنه ، فتدركها قوة أخرى تسمى وهما »

التفسير : لما أثبت القوة الباطنة المدركة لصور المحسوسات . وهى الحس المشترك ، وأثبت خزانتها ، وهى الخيال ، شرع الآن فى اثبات القوة الباطنة المدركة لمعاني المحسوسات . وهى المسماة بالوهم . وتقريره : أن كون هذا الشخص صديقا أو كون ذلك عدوا : معنيان مضمان الى هذين الشخصين . ولا شك أن الحس لا يدركهما . فلا بد من اثبات قوة أخرى تدركهما . وهى المسماة بالوهم .

ولما قال أن يقول : لم لا يجوز أن تكون القوة الواحدة مدركة لتلك الصور ، وهذه المعانى . ولا يمكنكم أن تبطلوا هذا الاحتمال الا بالنبناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . وقد أبطلناه . ثم نقول : الدليل على أن المدرك لهذه المعانى هو المدرك لتلك الصور : أنا إذا قلنا : أن هذا الشخص المحسوس عدو ، فقد حكينا على هذا الشخص بكونه عدوا . والحاكم بشيء على شيء لابد وأن يكون متصورا لكليهما . فثبت : أنه لابد من الاعتراف بشيء واحد ، يكون ذلك الشيء بعينه مدركا للصور والمعانى . وهو المطلوب .

\*\*\*

قال الشيخ : « وكما أن للحس خزانة هى المصورة . فكذلك للوهم خزانته تسمى الحافظة والذاكرة . وعضو هذه الخزانة مؤخر الدماغ »

التفسير : فيه مسائل :

### المسألة الأولى

كما أثبت للحس الباطن المدرك لصور المحسوسات خزانة — وهى الخيال — كذلك أثبت لهذا الحس الباطن الذى سباه بالوهم خزانة

وهي التي تحفظ هذه — والكلام فيه عين ما تقدم . فإن هذا الذي يحفظ هذه المعاني ، إن كان لم يقبلها ، فكيف يحفظها ؟ وإن كان قد قبلها ، كان اعترافا بأن الشيء الواحد قد يكون قابلا لحفظا معا . وحينئذ يهمل قولهم : إنه لابد من إنبات قوتين لهذين الفعلين .

### المسألة الثانية

ذكر في كثير من كتبه : أن الأولى أن يقال : إلحافظه لهذه المعاني غير الذاكرة المسترجعة . كيف لا نقول ذلك ، والحفظ إمساك ، والاسترجاع فعل ، والقوة الواحدة لا تفي بنوعين مختلفين من الفعل ؟ وقال : الأليق يقولنا (٤) الواحد لا يصبر عنه إلا لواحد ، ليس إلا ذلك ( وقال ) أن تذكر النسيان عجيب جدا . وذلك لأن الإنسان حال ما يتذكر الشيء الذي نسيه ، إما أن يقصد ذكره بعينه أو لا يقصده بعينه . فإن قصده بذكره بعينه ، فهو عالم به بعينه . لأن القصد إلى الشيء المعين حال الغفلة عنه بعينه محال . وإذا كان عالما به بعينه ، امتنع أن يتذكره . لأن التذكر لا معنى له إلا تحصيل العلم به . فانه لو كان للعلم حاصلًا كان بذكره طلبا لتحصيل الحاصل . وهو محال .

وأما إن لم يقصده بذكره بعينه ، بل قصد تذكر شيء . أي شيء كان ، فلم حصل ذكر هذا النسي دون سائر النسيات ؟ فثبت : أن أمر التذكر عجيب .



قال الشيخ : « وهنا قوة تفعل في الخيالات تركيبا وتبصيصا ، تجمع بين بعضها وبعض ، وتفرق بين بعضها وبعض . وكذلك تجمع بينها وبين المعاني التي في الذكر . وتفرق هذه القوة إذا استعملها العقل سميت مفكرة ، وإذا استعملها الوهم سميت متخيلة . وعضوها الدوة التي في وسط الدماغ »

التفسير : وهنا مسائل :

(٤) بقوله : ص

## المسألة الأولى

لما أثبتت القوة الباطنة المدركة لمعاني الحسوسات، شرع الآن في القوة المحصورة . وتقريره : أنه يمكننا أن نركب بعض الصور الخيالية مع بعض ، كما إذا تخيلنا جبلا من ياقوت ، وبحرا من زئبق ، وأنسانا له ألف رأس . ويمكننا أن نركب هذه الصور الخيالية بهذه المعاني الوهمية . كما إذا حكمنا بأن هذا الشخص صديق . وهذا عيو ، فاثبات (هـ) هذا التركيب وهذا التحليل نعمل . وأما ادراك الماهيات فانه انفعال والقوة الواحدة لا تكون فاعلة ومنفعلة معا . ولما كانت تلك القوى كلها منفصلة ، وجب أن تكون هذه القوة الفاعلة مغايرة لتلك القوة المنفعلة التي هي القوة المدركة . وذلك هو المطلوب .

**ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجهين :**

**الأول :** هذه القوة التي تتصرف في الصور الجزيئية والمعاني  
الإنجزيئية . هل تدركهما ؟ فان كانت تدركهما فقد اعترفتم بأن القوة الواحدة  
لا يمتنع أن تكون مدركة معصرفة معا . . وجينئذ يسقط دليلكم . وان  
كانت لا تدركهما فمن لا يدرك شيئا كيف يمكن أن يتصرف فيه ؟ وليت  
شعري كيف غفل هؤلاء القوم عن أمثال هذه السؤالات الظاهرة الجلية  
القرينة من كل عاقل .

**الوجه الثاني (٦)** ان المدرك للتصورات الكلية والتصديقات الكلية ، ليس الا النفس . والنفس جوهر مجرد واحد ، ليس فيه اجزاء ولا ابعاد ، حتى يقال : صاحب التصورات شيء ، وصاحب التصديقات شيء آخر .

وإذا ثبت هذا فنقول : التصورات ادراكات . ولها التصديقات  
فهي عبارة عن تركيب تلك التصورات وتحليلها . ثم إن هذين الأمرين  
يستقل بهما جوهر النفس من غير تمديد القوى والأجزاء فيه . وإذا  
جاز ذلك في الكليات ، فلم لا يجوز مثله في الجزئيات ؟

(هـ) فاذا ثبت : ص

(٦) السؤال الثاني : ص

## المسألة الثانية

زعم : أن هذه القوة إذا استعملها العقل سميت مفكرة ، وإن استعملها الوهم سميت متخيلة . وههنا بحثان :

**البحث الأول :** أن العقل إما أن يمكنه ادراك هذه الصور الجزئية والمعاني الجزئية ، أو لا يمكنه ادراكها . فإن أمكنه ادراكها فنقول : لعل المدرك لها هو العقل . لا هذه القوى التي أثبتوها . وعلى هذا التقدير لا يمكنكم إقامة الدلالة على إثبات هذه القوى . وإن كان لا يمكنه ادراكها ، فحينئذ يكون العقل غافلا عن هذه الجزئيات . فكيف يمكنه استعمال هذه القوة المفكرة في تلك الأمور مع كونه غافلا عنها بالكلية ؟

**البحث الثاني :** هو أن تولكم : أنه إذا استعملها الوهم سميت متخيلة . اعتراف منكم بأن الوهم يستعملها . واستعمال الوهم لها فعل ، وكون الفعل مدركا لتلك المعاني الجزئية انفعال . وحينئذ فقد سلمتم أن الوهم مبدا للفعل والانفعال معا . وإذا كان كذلك . فلم لا يجوز أن يكون القوى لهذا التركيب والتحليل هو الوهم فقط ، من غير حاجة إلى إثبات . هذه القوة ؟

## المسألة الثالثة

في

**بيان قوله « وعضوها الدودة التي في وسط الدماغ »**

فنقول : أما الدودة فضفتها مذكورة في كتاب « التشريح » وإنما عرفوا أن هذه القوة هناك لأنه متى حصلت الآفة في هذا الموضع ، اختل فعل هذه القوى . وقد تقدم الاستدلال على هذا الكلام .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « فهذه هي القوة التي في باطن الحيوان . اعني الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة »

**التفسير :** الكلام على الدلائل التي تهسك بها في إثبات هذه القوى .

إلا أني أزيد هنا سؤالا آخر فأقول : صور المحسوسات كما يمكن ادراكها على وجه جزئى ، فكذاك يمكن ادراكها على وجه كلى . وايضا : المعانى الجزئية القائمة بهذه الأشخاص المحسوسة كما يمكن ادراكها على وجه جزئى ، فكذاك يمكن ادراكها على وجه كلى . وايضا : التفكير وهو عبارة عن التركيب والتحليل كما يمكن حصوله فى الجزئيات ، فقد يعقل حصوله ايضا فى الجزئيات . وان جملة الحدود والبراهين مركبة عن تصورات كلية مجردة فثبت : أن ادراك الملائم وادراك المعانى ، كما يعقل حصولها فى الجزئيات ، فقد يعقل حصولها أيضا فى الكليات . فان لم يتمتع إسناد هذه الأمور الثلاثة الى قوة واحدة ، فلم لا يحكم « الشيخ » بإسناد هذه الأمور الثلاثة فى الجزئيات الى قوة واحدة ؟ وان امتنع إسنادها الى قوة واحدة ، فكيف يحكم بإسنادها فى الكليات الى جوهر النفس ؟ مع أنه فى ذاته شىء واحد ليس فيه تركيب البنية . فثبت : أن هذا الكلام مختل .



قال الشيخ : « والحس المشترك غير الخيال . لأن الحافظ قديم القابل والحفظ فى كل شىء بقوة غير قوة القبول . ولو كان الحفظ لقوة القبول ، لكان الماء يحفظ الأشكال كما يقبلها ، بل للماء قوة قابلة وليس له قوة حافظة »

التفسير : هذا الكلام قد تقدم ذكره والاعتراض عليه . وايضا : فهو قد ذكر ههنا أن الماء له قوة القبول ، وليس له قوة الحفظ . فنقول : أن اثبات الدعوى الكلية ، بذكر المثال الواحد لا تثبت ، فلا يلزم من كون الأمر كذلك فى الماء ، أن يكون الأمر كذلك فى سائر المواضع . وأما ترك المثال ورجع الى الدليل العام — وهو أن القبول أمران مختلفان فيمتنع صدورهما عن قوة واحدة — كان الكلام ما ذكرنا ( وهو ) أن الشىء ( الذى ) يحكم عليه بكونه حافظا ، لابد وأن يحكم عليه بأنه قابل . لأن الذى لا يقبل كيف يحفظ ؟ وحينئذ يلزم القطع بأن الشىء الواحد محكوم عليه بكونه قابلا وحافظا ، ويلزم منه سقوط هذه الحجة بالكلية .

فقال الشيخ : « وقوة المتصلة المتخيلة خاصيتها هوام الحركة ،  
ما لم يغلب وحركتها محاكاة الأشياء بأشبهائها وانعدامها . فقارة تحكى  
الزجاج كمن يغلب عليه السوداء فتقبل صورا سودا ، ومحاكاة أفكار  
سبقت ، او محاكاة أفكار وجبت »

المتنفسر : المراد منه : أن من خواص القوة المتخيلة تشبيهه الشيء  
بشيءه أو بغيره . أما التشبيه بالتشبيه ، فلأن الرجل اذا استولى على  
مزاجه الخلط السوداء ، فإنه يرى فى منابه الصور السود .  
وأما التشبيه بالفسد فكما قال فى بعض المقامات : انها تمر  
بأنعدامها .

وهنا آخر الكلام فى القوى الخاطئة المحركة .

## الفصل الخامس عشر

فى

### القوى الحركية الحيوانية

قال الشيخ : « واما القوة الحركية فهي مبدأ انتقال الأعضاء بتوسط العضل والعصب بالارادة »

التفسير : اعلم : أن قوله « القوة المخركة هي مبدأ انتقال الأعضاء » ليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ . فانه أبداً القوة بالمبدأ ، والحركة بكونها مؤثرة في انتقال الأعضاء . ليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ .

وأما قوله « بتوسط العضل » فالمراد منه : ما ثبت في علم الطب ( وهو ) أن العامل لقوة الحس والحركة اثما يتقد في العصب النابت من الدماغ ، والعصب الثابت من المخاع . بدليل : اننا اذا ربطنا المعصبة وبظا قويا بكل ما فوق موضع الربط مما يلي جانب الدماغ والنخاع ، فانه ينقل في الحس والحركة ، وكل ما تحت ذلك الموضع مما يلي الجانب الآخر ، فانه ينقل عنه الحس والحركة . وذلك يدل على أن قوة الحس والحركة اثما تصل الى الأعضاء بواسطة أجسام روحانية نافذة من الدماغ أو النخاع في شيايا الأعصاب الى جملة الأعضاء وأما العضل وصفاتها وأحوالها بمذكورة في كتاب « التشريح »

قال الشيخ : « وله أعوان أولى وثانية . فالعون الأول هو الحركة . أما المتخيلة وأما العاقلة . والعونان الأخريان قوى النزوع الى المدرك إما نزاعاً نحو جذب ، أو نزاعاً نحو دفع ، فالنزاع نحو الجذب هو التخيل أو المظنون فاعما وملتها . وهذه القوى تسمى شهوانية . والنزاع نحو الدفع هو التخيل ، صار أو غير ملتم على سبيل القلب . وهنا مبدأ استكمال القوة الحركية في الحيوان الغير ناطق ، والحيوان الناطق من

حيث هو ناطق . فاحدى القوتين لدفع الضار ، والثانية لجذب الضرورى .  
والنافع »

التفسير : ههنا مسائل :

### المسألة الأولى

اعلم : أن الحركة الاختيارية لها مبادئ مرتبة بعضها على بعض فى أربع مراتب :

**فالمرتبة الأولى** — وهى أبعد المراتب — هى أن يعتقد الحيوان كون الفعل اللاتى مشتهلا على ما يعيل الطبع اليه ، أو على ما يفر الطبع عنه ، أو لا يعتقد فيه واحدا من هذين الأمرين ثم أن ذلك الاعتقاد قد يكون اعتقادا حقيقيا عليها ، وقد يكون اعتقادا ظنيا ، وقد يكون محض الاعتقاد العارى عن سبب يوجبه . بل هو محض اعتقاد حصل فى الذهن لا لموجب .

واعلم : أنه ما لم يحصل اعتقاد كونه نافعا أو ضارا ، لم يقدم الحيوان على الفعل والترك . وإنما سعى الفعل الحيوانى فعلا اختياريا ، لأن الإختيار عبارة عن طلب الحيز . وهذا إشارة الى ما ذكرناه . فإذا لم يحصل لا اعتقاد كونه ضارا أو لا اعتقاد كونه نافعا ، امتنع الإقدام على الجذب أو الدفع . بلى يبقى على الحال الموجودة . فهذه هى المرتبة الأولى .

**وأما المرتبة الثانية** : فهى أنه إذا حصل اعتقاد كونه نافعا ، ترتب عليه حصول ميل الى الجذب . وإذا حصل اعتقاد كونه ضارا ، ترتب عليه حصول ميل الى الدفع . والميل الى الجذب يسمى الشهوة ، والميل الى الدفع ( يسمى ) بالفضب . وهذه هى المرتبة الثانية .

**وأما المرتبة الثالثة** : فقد ذكر فى « الاشارات » : أنه عند حصول الشهوة يحصل إجماع على الفعل وعند حصول الفضب يحصل إجماع على الدفع . وهذه المرتبة لم تذكر ههنا وهذا هو الأصوب . وذلك لأنه لا معنى للميل الى الجذب الا الإجماع على الجذب ، ولا معنى للميل الى الدفع الا الإجماع على الترك .



وأما المرتبة الرابعة : وهى فى الحقيقة : المرتبة الثالثة — فهى أنه إذا حصل الميل الجازم فى الجذب أو الدفع ، انضاف ذلك الميل الجازم الى القوة المركوزة فى الأعصاب والمضلات ، فيصير المجوع الحاصل من ذلك الميل الجازم مع هذه القوة المركوزة فى الأعصاب والمضلات : موجبا لحصول الفعل . وإذا عرفت ما ذكرناه ، سهل عليك الوقوف على عبارات الكتاب .

وقوله : « الفزاع نحو الجذب هو المتخيل أو المظنون نافعا أو ملامئا » مشعر بالفرق بين النافع وبين الملائم . فالنافع ما يكون وسيلة الى حصول ما هو مطلوب لذاته ، والملائم ما يكون مطلوبا لذاته .

#### المسألة الثانية

اعلم : أن الذى يتحرك بالاختيار هو الذى يقصد الى أن يفعل الفعل المعين ، والقاصد الى الفعل المعين لابد وأن يكون عالما بهامية ذلك الفعل المعين لأن القصد الى الشيء الذى لا يكون متصورا : محال . أن الذى يكون متحركا بالاختيار لابد وأن يكون هو بعينه مدركا لهامية ذلك الفعل . فثبت : أن المدرك والمحرك لابد وأن يكون واحدا .

ومذهب « الشيخ » أن القوة المدركة محل ، والقوة المحركة فى محل آخر . وذلك باطل قطعاً .

\*\*\*

قال الشيخ : « فهذه هى القوة المشتركة للحيوانات الكاملة من حيث هى حيوانات كاملة »

التفسير : ليس كل ما كان حيوانا كان موصوفا بكل هذه القوى الموصوفة المذكورة ، فان كثيرا منها يكون خاليا عن كثير منها . فاما الحيوان يكون موصوفا بها بأسرها ، فانه يكون بالغا فى المرتبة الحيوانية التى اتصى الكمال .

قال الشيخ : « وكلها كمالات اجسام على سبيل تصور تلك الاجسام بها »

التفسير : المراد : أن هذه القوى المدركة والقوة المحركة التي  
عدناها ، فإنها كلها جسمانية بمعنى أنها حالة في البدن . وإما جوهر  
النفس . فإنه غير موصوف بشيء من هذه القوى . والذي نخشاه وتقول  
به : أن جميع هذه القوى والمبادئ ( التي هي ) صفات حاصلة لجوهر  
النفس ، هي ( ١ ) الموصوفة بالقوى المدركة والمحركة بأسرها .

\*\*\*

**قال الشيخ : « ولذلك لا تتم أفعالها إلا بأجسام ، وتختلف  
بحسب الأجسام »**

التفسير : اعلم : أن « الشيخ » استدل على أن هذه القوى جسمانية  
بان قال : هذه القوى لا تتم أفعالها إلا بالأجسام ، وتختلف بحسب اختلاف  
الأجسام .

وهذه مقدمة واحدة ، ولابد وأن نضم إليها مقدمة ثانية — هي  
كبرى القياس — وهي أن يقال : وكل قوة لا يتم فعلها إلا بأجسام وتختلف  
بحسب اختلاف الأجسام ، فإنها تكون قوة جسمانية ، وحينئذ ينتج هذا  
القياس : أن هذه القوى قوى جسمانية .

\*\*\*

**قال الشيخ : « أما المدركة فيعرض لها إذا انفعلت آلتها ، بان  
لا تدرك ، أو تدرك قليلا ، أو تدرك لا على ما ينبغي . كما أن البصر أما  
أن لا يرى أو يرى رؤية ضعيفة ، أو يرى غير الموجود ( موجودا ) أو على  
خلاف ما عليه الوجود بحسب انفعل الآلة »**

التفسير : اعلم : أن « الشيخ » لما ادعى أن هذه القوى لا تتم  
أفعالها إلا بالأجسام ، وتختلف أحوالها بحسب اختلاف الأجسام ، أخذ  
يحتج عليه من وجوه :

**الحجة الأولى :** هذا الكلام وتقريره : أن دخول الآلة على الأفعال  
المصادرة عن القوى تكون على ثلاثة أوجه : المتشوش والنقصان والمطلان

( ١ ) فإنها هي : ص

أما التشوش فيكون بسبب الحبر ، وأما النقصان والبطلان فقد تكون بسبب البرد . وجميع هذه القوى المذكورة يحصل فيها هذه الأقسام الثلاثة . وذلك أن البصر إما أن لا يرى . وذلك هو البطلان ، أو يرى رؤية ضمنية . وذلك هو النقصان ، أو يرى الشيء على خلاف ما هو عليه . وذلك هو التشوش . وبهذا القول في سائر الحواس الخمس الظاهرة ، وفي الخمس للباطنة . فثبت : أن أفعال هذه القوى لا تتم إلا بالأجسام ، وأنه متى تغيرت تلك الأجسام عن أمزجتها الموافقة لتلك الأفعال ، فإن تلك الأفعال تختل أيضا . إما بالتشوش أو النقصان أو البطلان .

**ولفائل أن يقول :** إن هذا لا يدل على كون هذه القوى جسيائية في ذاتها ، لأنه من المحتمل أن تكون هذه الأجسام آلات للنفس في هذه الأفعال فإن عند اختلاف هذه الأجسام تختل الأفعال ، لأجل اختلاف تلك الآلات »

\*\*\*

**قال الشيخ :** « ويعرض لها أنها لا تحس بالكيفية التي من آلتها ، إذ لا آلة لها إلى آلتها . وإنما تدرك بالآلة ويعرض لها أن لا تدرك فعلها . لأنه لا آلة لها إلى فعلها ، ويعرض لها أن لا تدرك ذاتها ، لأنها لا آلة لها إلى ذاتها »

**التفسير :** هذه هي الحجة الثانية على أن هذه القوى لا تتم أفعالها إلا بالأجسام . وتقريره : أن القوة الباصرة لا تدرك نفسها . وهذا يدل على أن ادراكها للأشياء موقوف على الآلة ، فلها امتنع أن يتوسط بينها وبين آلتها آلة ، وامتنع عليها أن تتوسط بينها وبين ادراكها آلة ، وامتنع أن يتوسط بينها وبين نفسها آلة ، لا جرم امتنع عليها أن تدرك آلتها ، وأن تدرك ادراكها ، وأن تدرك نفسها . فثبت : أن هذه القوى لا تتم . أفعالها إلا بالأجسام .

**ولفائل أن يقول :** هذا الكلام ضعيف من وجهين :

**الأول :** لم لا يجوز أن يقال : الإدراكات قسمان : إدراك يمكن تعقله بجميع الأشياء ، وإدراك لا يمكن تعقله بجميع الأشياء . فالقوة

**العاطلة قوة** يمكن تعقلها لجميع الأشياء ، فلا جرم صح عليها أن تدرك نفسها وأن تدرك ادراكها لغيرها ، وأن تدرك ألتها . وأما القوة الباصرة . فيبتنح تعقلها إلا بالألوان والأضواء ، فلا جرم يمتنع تعقلها بنفسها وادراكها وألتها . والحاصل : أن هذا الامتناع لا يعمل بفقدان الآلة ، بل أن امتناع تعلق القوة الباصرة بهذه الأشياء ، أمر ثابت لغير القوة الباصرة ونفسها ، لا لعملة منفصلة ، فما لم تثبتوا فساد هذا الاحتمال فانه لا يتم دليلكم .

**الوجه الثاني :** هب أن هذا الامتناع معلل بفقدان الآلة لكن هذا انما يدل على أن هذه القوى لا تصدر عنها آثارها إلا بواسطة هذه الآلات . وهذا القدر لا يدل على أنها في ذاتها جسمانية ، لاحتمال أن يقال : انها في ذاتها مجردة عن المواد ، إلا أن صدور أفعالها عنها لا يمكن إلا بواسطة هذه الآلات الجسمانية . وعند فقدانها يمتنع صدور الأفعال عنها .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « ويعرض لها : أنها إن انفعلت عن محسوس قوى ، لم تحس بالضعيف أثره . لأنها انما تدرك بانفعال آلة . وإذا اشتد الانفعال ثبت الأثر ، وإذا ثبت الأثر ، لم يتم انتعاش (٢) غيره معه »

**التفسير :** هذه هي الحجة الثالثة على أن أفعال هذه القوى لا تتم إلا بالأجسام . وتقريره : أنه لو وضع سراج في مقابلة الشمس ، فانه إذا نظر الانسان إليه فانه لا يراها . وعند سماع صوت الرعد ، لا يسمع صوت البعوضة . وعند الاحساس بالنيران العظيمة لا يحس بالحرارة الضعيفة . وكل ذلك يدل على أن الاحساس بالمحسوسات القوية يمنع من الاحساس بالمحسوسات الضعيفة . ثم قال : والسبب فيه : أن الاحساس انما يكون بالانفعال والتأثر عن المحسوسات ، فإذا قوى الاحساس قوى الانفعال ، وإذا قوى الانفعال ثبت الأثر ، وإذا ثبت الأثر لم يتم انتعاش غيره معه .

---

(٢) انتعاش : ع

**ولقائل ان يقول :** هذا أيضا ضعيف . وبيانه باسئلة :

**الأول :** انا بينا : أن القوة وإن كانت مجردة بحسب ذاتها عن المادة ، ولكنه لا يمتنع أن يكون صدور فعلها عنها موقوفاً على وجود آلة جسمية ، ولا تكون تلك الآلة الجسمية ، كيف كانت : كافية في ذلك . بل شرط صدور ذلك الأثر عنها : كون تلك الآلة الجسمية واقعة على وجه مخصوص . فإذا لم تحصل تلك الخصوصية فحينئذ يخل ذلك الفعل . فما لم تبطلوا هذا الاحتمال ، فانه لا يتم دليلكم .

**السؤال الثاني :** ان الحكم الذي نكروه باطل ، طردا وعكسا .  
**أما الطرد :** فلأن قوة الخيال عندهم جسمية . ثم انا حال ما نتخيل البحر والجبل والسماء والأرض ، يمكننا أن نتخيل البتة والبفوضة .  
**وأما العكس :** فلأننا حال ما نتفكر في تركيب المتعلمات العقلية ، يكون هذا العمل عمل النفس الناطقة . لأن التصرف في الكليات لا يتأتى الا من النفس . ثم انا حال استغراقنا في التفكر في تركيب برهان عقلي ، لا يمكننا أن نستحضر ادراكا آخر وعلماً آخر . فههنا هذا الامتناع حاصل مع ان هذه القوة قوة عقلية مجردة .

**السؤال الثالث :** ان عندكم الإدراك سواء كان كلياً أو جزئياً ، هو عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك . وإذا ثبت هذا فنقول : انه إذا قوى الإدراك كان ذلك لأجل أن الصورة الحاضرة في ذات المدرك ، صورة ، ثابتة قوية . وثبات هذه الصورة . قوتها تمنع من حصول صورة أخرى . وهذه الملة التي ذكرتموها فيها إذا كان محل الإدراك جسماً قائماً بعينه ( لا ) فيها إذا كان محل الإدراك جوهرًا مجرداً . فثبت : أن الاستدلال بذلك على كون القوة المدركة جسمية خطأ .

\*\*\*

---

(٣) من وجوه : ص

قال الشيخ : « ويعرض لها أن البدن ( في كل شخص (٤) )  
إذا أخذ يضعف بعد سن الموقوف أن يضعف جيمها ( في كل شخص (٥) )  
فلا يكون ولا شخص واحد تسلم فيه القوة الحاسية . فاذن كلها  
بغنية »

التفسير : هذه هي الحجة الرابعة على أن القوى الحاسة جسمانية  
وذلك لأن بعد الأربعين ، يأخذ البدن في الضعف . وهذه القوى أيضا  
تأخذ في الضعف . وذلك يدل على أن ضعف البدن يستلزم ضعف هذه  
القوة . وذلك يدل على أنها جسمانية .  
ولقائل أن يقول : لا تسلم أن هذه القوى تأخذ في الضعف بعد  
الأربعين . وبيانه من وجوه :

الأول : أنا قد رأينا كثيرا ممن كان في زمان شبابه كثير الأمراض  
والعلل ، فلما دخل في سن الكهولة قوى مزاجه وزالت الأمراض والعلل  
عنه .

الثاني : أن الشيخ يزداد حرصه وإمله . قال النبي عليه السلام :  
« يهرم ابن آدم ، ويشيب معه اثنان الحرص والأمل » ولا شك أن الحرص  
والأمل ادراكات جزئية وإرادات جزئية . ثم أنها بعد الأربعين تأخذ في  
القوة لا في الضعف . فبطل قولكم : أن هذه القوى تأخذ في الضعف  
بعد الأربعين . ثم نقول : هب أن الأمر كما ذكرتم ، ولكن لم لا يجوز  
أن يقال : هذه القوى وإن كانت غير جسمانية بحسب الذات ، إلا أنها  
جسمانية بمعنى أن أفعالها لا تصدر عنها إلا بواسطة هذه الآلات . فلاجرم  
لزم من اختلال البدن اختلال هذه الأفعال .

واعلم : أنهم لما احتجوا بهذه الحجة على أن هذه القوى جسمانية ،  
فقد احتجوا بما يقرب منها على أن القوة العقلية غير جسمانية . قالوا :  
القوة العقلية تتقوى بعد الأربعين ، مع أن البدن يضعف بعد الأربعين .  
فلما قويت القوة العقلية عند ضعف البدن ، علمنا : أن القوة العقلية  
غير جسمانية ، وأنها غنية في ذاتها عن البدن .

واعلم : أن هذا الكلام ضعيف أيضا . وبياناه من وجهين :  
الأول : هو أن الحواس الظاهرة خمسة ، والباطنة خمسة  
أخرى . فيكون مجموعها عشرة ، ومع الشهوة والغضب اثنا عشر ، ومع  
السبعة النباتية وهي الجاذبة والماسكة والهاضبة والدافعة والغازية  
والناحية والمولدة تكون تسعة عشر . وكل ذلك أضداد وموانع للقوة العقلية  
عن اشتغالها بتحصيل المعارف الحقيقية : التصورية والتصديقية .

إذا ثبت هذا فنقول : إذا فرضنا أن القوة العقلية جسمانية ، فبعد  
الأربعين يضعف البذن وتضعف جميع القوى . فهب أن القوة العاقلة  
تضعف . لكن تضعف أيضا تلك القوى التسعة عشر التي كلها عوائق  
وموانع وأضداد العاقلة من أفعالها الخاصة بها . فهب أنه يضعف فعلها  
بسبب ضعف ذاتها ولكنه يقوى فعلها بسبب ضعف سائر أضدادها فيقابل  
ضعف ذاتها بضعف فقد واحد من أضدادها ضعف سائر أضدادها معينا  
لها على أفعالها فلم لا يجوز أن تكون قوتها بعد الأربعين لهذا السبب ؟  
الثاني : أن القوة العاقلة إلى زمان الأربعين قد تكررت عليها  
الادراكات التصورية والتصديقية . وكثرة الأفعال سبب لحصول الملكة ، فلم  
لا يجوز أن تكون زيادة قوتها على الادراكات ، أنها كانت بسبب حصول  
هذه الملكة التي ذكرناها ؟

الوجه الثالث : أن الحرص والأمل يقوى كل واحد منها في زمان  
الشيخوخة . مع أنها بتعلقان بالادراكات الجزئية . والادراكات  
الجزئية هي عندكم جسمانية .

الوجه الرابع : لا يجوز أن يقال : المزاج الكهولي أوقف الادراكات  
العقلية ، ولا يجب علينا أن نذكر السبب فيه ، بل يكفينا مجرد المطالبة .  
وأما قوله في آخر هذا الفصل : « فاذن هذه كلها بدنية » فاعلم :  
أنه لما ذكر دلائله الأربع على أن هذه القوى المدركة للجزئيات جسمانية ،  
صرح عقبيها بذكر النتيجة فقال : « فاذن كلها بدنية » أي فاذن هذه  
القوة المدركة للجزئيات بدنية .

\*\*\*

قال الشيخ : « وكذلك الحركة . وذلك فيها اظهر ، لأن وجودها بحركة آلات هي فيها . ولا وجود لها من حيث هي كذلك ذات فعل خاص »

التفسير : المراد : أن القوة الحركة بدنية جسمية . واحتج عليه بقوله : ان وجودها بحركة الآلات هي فيها . والمراد : أن القوة الحركة لا تكون قوة محركة الا مع حركة الآلات الجسمية التي هي الأعصاب والأوتار والعضلات .

ثم قال : ولا وجود لها من حيث هي كذلك ذات فعل خاص . والمراد : أنه لما ثبت أن القوة الحركة لا تكون قوة محركة ، الا مع الآلات الجسمية ، ثبت أنه لا وجود لها من حيث أنها كذلك ذات فعل خاص بها دون الآلات الجسمية . والحاصل : أنه لما ثبت أنها لا تكون قوية على التحريك الا مع الآلات الجسمية ، امتنع أن يقال : أنها وحدها بدون الآلات الجسمية تكون قوية على التحريك .

ولمقاتل أن يقول : هذا الكلام مختل بحسب المعنى وبحسب اللفظ أما كونه مختلا بحسب المعنى فمن وجهين :

الأول : لا نسلم أن القوة الحركة لا تكون قوة محركة الا بواسطة هذه الآلات الجسمية . وذلك لأن هذه القوة التي تحرك الأعضاء والأوتار والعضلات ، غلو كان تأثيرها في تحريك الجسم موقوفا على هذه الآلات لمكان تأثيرها في تحريك هذه الآلات موقوفا على آلات أخرى . ولزم التسلسل ، أو لزم توقف الشيء على نفسه . وكلاهما باطلان .

الثاني : هب أن تأثير هذه القوى في التحريك يتوقف على هذه الآلات الجسمية . فلم قلت : أنه يلزم أن تكون هذه القوة حالة في الجسم ؟ ولم لا يجوز أن يقال : المحرك للبدن هو النفس التي هي جوهر مجرد ، الا أنها لا تقوى على هذا التحريك الا بواسطة هذه الآلات الجسمية ؟

وأما أن هذا الكلام مختل بحسب اللفظ . فمن وجهين :



**الأول : ان قوله :** ان وجودها بحركة آلات هي فيها ، مشعر بأن وجود هذه القوى محلل بحركة تلك الآلات ، لكنه لا نزاع في أن حركة تلك الآلات حركات اختيارية تكون معللة بهذه القوى . وحينئذ يلزم الدور .

**الثاني : ان قوله :** ان وجودها بحركة آلات هي فيها مصادرة على المطلوب الأول . لأن قوله هي : ضمير عائد الى القوى . وقوله فيها (٦) : ضمير عائد الى الآلات . فكان المعنى : أن هذه القوى موجودة في هذه الآلات ، وليس المطلوب الا ذلك . فكان هذا مصادرة على المطلوب الأول . وانه باطل .

فهذا جملة ما ذكره « الشيخ » في بيان أن هذه القوى جسيمات .  
قال المفسر : الحق عندى : أن المدرك بجميع الادراكات لجميع المدركات هي النفس وأن المدرك أيضا هو النفس . ويدل عليه وجوه :

**الحجة الأولى :** — وهى الغاية (٧) فى القوة والموضوع — أن نقول : انا اذا سمعنا صوت « زيد » علمنا : أن صاحب هذا الصوت شخصى معين مشكل بالشكل الفلانى ، واذا رأينا صورة العسل حكينا بأنه موصوف بالمطعم الفلانى . والحاكم بشيء على شيء يجب أن يكون مدركا للحكم والمحكوم به . ضرورة أن التصديق مسبوق بتصور الطرفين . فهنا شيء واحد هو المدرك لجميع هذه المحسوسات بجميع هذه الادراكات التى هي الحواس الخمس . ثم نقول : اذا تخيلنا صورة « زيد » ثم ادركنا صورته ، حكينا بأن صورة هذا المحسوس هي صورة لذلك المتخيل ، فعلمنا أن الادراك والتخيل ، حصلا لشيء واحد ، ثم نقول : انا نحكم على هذا الشخص بأنه عدو ، وعلى الآخر بأنه صديق . فهذا الحاكم يجب أن يكون مدركا لهذه الأشخاص ولهذه المعانى ، لعين ما ذكرناه .

(٧) النهاية : ص

(٦) فيها هي ضمير : ص

ثم نقول : انا نتصرف فى صور المحسوسات وفى هذه المعانى الجزئية بالتركيب تارة ، وبالتحليل أخرى . ثم نقول : انه يمكننا حمل الكليات على الجزئيات ، فهنا شىء واحد هو المدرك للكليات والجزئيات معا ، لكن مدرك الكلى هو النفس ، ومدرك الجزئى أيضا هو النفس . فثبت : أن المدرك لجميع المدركات الكلية والجزئية بجميع أنواع الإدراكات : شىء واحد وهو النفس . ثم نقول : الذى يحرك بالاختيار هو الذى يقصد الى التحريك . والقصد الى الشىء مشروط بكون ذلك المقاصد مقصورا لماهية ذلك المقصود ، ولكونه حاكما بأنه يجب تحصيل ذلك المقصود . وعند هذا القول ( فان ) كل محرك بالاختيار هو قاصد لذلك التحريك . وكل قاصد أمرا من الأمور فهو شاعر بهاهية ذلك المقصود ، ينتج : كل محرك بالاختيار فهو شاعر بهاهية ذلك الفعل . فثبت : أن المحرك والمحرك شىء واحد . وهذا برهان قاطع فى اثبات هذا المطلوب .

واعلم : أن هذا الفصل من ادل الدلائل على اثبات النفس الناطقة . وذلك لأننا نقول : الإنسان شىء موصوف بكل الإدراكات ، بجميع المدركات . ولا شىء من أجزاء البدن كذلك ، ينتج من الشكل الثانى : أن الإنسان شىء مغاير لمجموع البدن ولجميع أجزائه . وهذا البرهان هو الذى عليه تعويلنا فى اثبات أن النفس جوهر مغاير لمجموع البدن ، ولكل واحد من أجزائه ☞

**الحجة الثانية فى اثبات هذا المطلوب :** أن كل واحد يعلم بالضرورة أنه هو الذى أبصر البصرات وسمع المسموغات وذاق ولس وتذلل وتفكر واشتتهى وغضب . ومن نازع فيه فقد نازع فى أجلى العلوم الضرورية وأوضحها . ولا شك أن المشار اليه لكل واحد بقوله « انا » ليس الا جوهر النفس ، فوجب أن يكون الموصوف بهذه الأشغال وبهذه الصفات : ليس الا النفس .

**الحجة الثانية :** النفس لو لم تكن مدركة للجزيئات ، لما كانت مدركة لهذا البدن من حيث انه هو . ولو لم تكن مدركة لم تكن قاصدة للتصرف من حيث هو ، فحينئذ يكون الانسان مغايرا لهذا البدن ، ولا يكون له تعلق بهذا البدن من حيث انه هذا — وكان هذا البدن شيئا آخر اجنبيا عن الانسان من كل الوجوه — ومعلوم أن كل ذلك باطل . فثبت بهذه البراهين : أن جميع هذه القوى والادراكات من صفات النفس .

[illegible]

## الفصل السادس عشر

فى

# النفس الناطقة

قال الشيخ : « ومن الحيوان : الإنسان ( وهو مختص بنفس ( ٨ ) )  
إنسانية تسمى نفسا ناطقة . إذ كان أشهر أفعالها وأدل آثارها الخاصة  
بها : النطق . وليس يعنى بقولهم نفس ناطقة أنها مبدا النطق فقط ، بل  
جعل هذا اللفظ لقباً لذاتها »

قال المفسر : لما تكلم فى القوى الحيوانية ، شرع الآن فى شرح أحوال  
النفس الإنسانية . وهنا مثالان :

### المسألة الأولى

المراد من النفس : الشيء الذى يشير اليه كل واحد بقوله « أنا »  
فإن نفس كل شيء ذاته وحقيقته . وذات الإنسان هو الشيء الذى يشير  
اليه بقوله « أنا فعلت » و « أنا أبصرت » و « أنا عطلت » و « أنا  
غضبت » وهنا دقيقة : وهى أن الشيء الذى يشير اليه كل واحد بقوله  
« أنا » مغاير للشيء الذى يشير اليه كل واحد الى غيره بقوله « أنت »  
وذلك لأنى اذا أشرت الى نفسى بقولى « أنا » فالإشارة اليه ليس هو  
البدن ولا جزء من أجزاء البدن ، لأنى حال ما أكون شديد الاهتمام  
بتحصيل إدراك أو بتحصيل فعل ، غانى كثيرا ( ما ) أقول : انى فعلت  
كذا وقلت كذا . وعندما أقول هذا يكون المشار اليه بقولى « أنا » حاصلا  
فى ذهنى لا محالة ، مع أنى فى تلك الساعة أكون غافلا عن بدنى وعن  
جميع أجزاء بدنى . وهذا يدل على أن الشيء الذى أشير اليه بقولى  
« أنا » مغاير لهذا البدن ولجميع أجزاء البدن . وأما الذى أشير اليه

---

(٨) يختص بنفس : أع

يقولى « أنت » فليس إلا هذا البدن . لأن المشار اليه بقولى « أنت » ليس الا ما ادركته ببصرى . وما ذاك الا هذا الجسم المخصوص . وكذلك فان الانسان اذا مات . فالذى كان يشير الى نفسه بقوله « أنا » لم يبق . وأما الذى كنت اشير اليه بقولى « هو » فانه باق . فلهذه الدقيقة ترى المعتاد يقولون فيمن مات : أنه ما بقى وأنه هلك . وقد يقولون : انه هو هذا الجسد الموضوع هنا . فنقولهم : هلك وما بقى ، يريدون به ذلك الشيء الذى يشير الى نفسه بقوله « أنا » وقولهم هذا الجسد هو ذلك الانسان يريدون به ذلك الشيء الذى كان فحره يشير اليه بقوله « هو »

### المسألة الثانية

ظاهر كلام « الشيخ » يدل على أن تسمية النفس الانسانية بالنفس الناطقة محض اللقب من غير أن يفيد فائدة معقولة . وعندى : انه ليس الأمر كذلك ، بل هو اسم يفيد فائدة معقولة . وبيانه : أن المدرك للشيء قسمان :

أحدهما : الذى يدرك شيئا لكنه لا يمكنه أن يعرف غيره أنه أدرك ذلك الشيء . وهذا حال جميع الحيوانات العجم ، فانها قد تدرك أمورا كثيرا مما يلائها أو ينافرها . ولكنها لا يمكنها أن تعرف غيرها أحوال تلك المدركات .

والقسم الثانى : الذى يدرك شيئا ثم يمكنه أن يعرف غيره بأنه أدرك ذلك الشيء . وهذا هو الانسان . فانه اذا أدرك شيئا أمكنه أن يعرف غيره أنه أدرك ذلك الشيء ، وأمكنه أيضا أن يعرف غيره أحوال ذلك المدرك . ثم ان هذا التعريف له طرق كثيرة : منها النطق والعارة ، ومنها الإشارة ، ومنها الكتابة . الا أن اكملها هو النطق ، فلا جرم جعلوا النطق عبارة عن كون الانسان قادرا على أن يعلم غيره ما فى قلبه من الأحوال المختلفة والادراكات المتباينة . فظهر بهذا أن وصف النفس الانسانية بأنها ناطقة ليس بهض اللقب ، بل هو اسم يفيد هذه الفائدة

واعلم : ان الحكماء لما قالوا في حد الانسان : انه الحيوان الناطق :  
طعن بعضهم فيه . وقال : ان الحد باطل طردا وعكسا .

أما الطرد . فلان البيغاء ينطق وليس بانسان . وأما العكس .  
فلان الأبكم انسان وليس بناطق .

واعلم : أن من وقف على ما ذكرناه في تفسير الناطق ، علم أن  
هذا السؤال باطل . وذلك لأننا بينا أن مرادنا من الناطق : كونه قادرا  
على اعلام غيره بما في قلبه من الأحوال والمعلوم . والبيغاء لا يقدر  
على ذلك ، والأبكم يقدر على ذلك بسائر الطرق . فزال هذا السؤال .

\*\*\*

قال الشيخ : « ولها خواص (٩) منها ما هو من باب الفعل في البدن ،  
ومنها ما هو من باب الادراك ، ومنها ما هو من باب الانفعال . فأما  
الذي لها من باب الفعل في البدن والانفعال ، ففعل ليس يصدر  
عن مجرد ذاتها ، وأما الادراك الخاص ، ففعل يصدر من مجرد ذاتها  
من غير حاجة الى البدن »

التفسير : ذكر أن خواص النفس منها ما هو من باب الادراك .  
ومنها ما هو من باب الفعل . ومنها ما هو من باب الانفعال . وعندى :  
أن هذا التقسيم مختل . وذلك لأن الادراك إما أن يكون تصورا ، وإما  
أن يكون تصديقا . فأما التصور فانه من باب الانفعال ، فانه عبارة عن  
حصول صورة في النفس من غير أن يقترب به حكم ، فلا يكون للنفس معها  
نسبة الا بالمقبول . وهذا هو الانفعال وأما التصديق فانه من باب الفعل .  
لأنه عبارة عن الحكم بثبوت شيء لشيء . وهذا الحكم فعل . فثبت : أن  
الادراك إما أن يكون انفعالا . وإذا كان كذلك ، كان جعل الادراك قسما  
للفعل والانفعال خطأ .

---

(٩) نص عبارة عيون الحكمة : « ولها خواص منها ما هو من باب  
الادراك ومنها ما هو من باب الفعل ومنها ما هو من باب الانفعال . فأما  
الذي لها من باب الفعل في البدن والانفعال ففعل ليس يصدر عن مجرد  
ذاتها . وأما الادراك الخاص ففعل يصدر عن مجرد ذاتها من غير حاجة  
الى البدن »

**ولجيب أن يجيب فيقول :** المراد بالفعل والانفعال اللذين جعلهما  
فى مقابلة الادراك : الفعل والانفعال اللذان لا يكونان من جنس الادراك .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « وأما الأفعال التى تصدر عنها بمشاركة البدن والقوى  
البدنية : فالتعقل والروية فى الأمور الجزئية ، فيما ينبغى أن يفعل وما لا  
ينبغى أن يفعل ، بحسب (١٠) الاختيار »

**التفسير :** ذكر ان الأفعال التى تصدر عن النفس الناطقة بمشاركة  
البدن والقوى البدنية ، ابران : أحدهما : التعقل . والثانى : الروية (١١)  
فى الأمور الجزئية فيما ينبغى أن يفعل وما لا ينبغى أن يفعل ، بحسب  
الاختيار . ولغالب أن يقول : أتريد بهذا التعقل ادراك المكنيات ، أو  
ادراك الجزئيات ؟ فإن أردت به أدراك المكنيات ، فهذا القسم قد جعلته  
فعلا يصدر من مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن . وإن أردت به  
ادراك الجزئيات ، فقد زعمت فيما سبق : أن ادراك الجزئيات  
لا يحصل الا للقوى الجسمانية ، فكيف استدته الآن الى جوهر النفس  
الناطق ؟ أما الثانى وهو الروية فى الأمور الجزئية . فهذا أيضا من  
الكلام العجيب . وذلك لأنه يقال : هل تقول بأن النفس تدرك الجزئيات  
أو لا ؟ فإن قلت به فحينئذ يبطأ ما ذكرته فى الفصل المتقدم من أن  
ادراك الجزئيات لا يحصل الا للقوى الجسمانية . وإن لم تقل به  
فحينئذ يمتنع كون النفس متروية فيها ، لأن التروى عبارة عن التصرف  
فى الأمور ، بالتركيب تارة وبالتحليل أخرى . فإن لم تكن تلك الجزئيات  
مدركة للنفس ، فكيف تقدر النفس على التصرف فيها ؟ وحقا أقول : ان  
أقدام هذا الرجل الكبير على مثل هذا الكلمات المتناقضة ، لعجيب جدا .

\*\*\*



قال الشيخ : « ويتعلق بهذا الباب : استنباط الصناعات (١٢) العملية والتصرف فيها (١٣) كالإلحاح والفلاحة والصباغة والتجارة »

التفسير : هذه الصناعات إما أن تستنبط كلية . مثل أن تستنبط أن الفلاحة كيف تكون ؟ وقد تستنبط جزئية مثل أن تستنبط أن فلاحه هذه الأرض كيف تكون ؟

أما الوجه الأول : فهو من خواص النفس ، ولا تعلق للبدين به البتة .

وأما الوجه الثاني : فهو من خواص القوى البدنية ، ولا تعلق للنفس به . فلم يبق هنا شيء يمكن أن يضاف إلى النفس والبدين جميعا .

\*\*\*

قال الشيخ : « وأما الانفعالات فأحوال تعرض للبدين ، مع مشاركة النفس الناطقة . كالاستعداد للضحك والبكاء والفجل والحياء والرحمة والرأفة والألفة . وغير ذلك » (١٤)

التفسير : اعلم : أن الإنسان إما أن يعتبر حال ما لم يدخل في الوجود ، أو يعتبر حال ما دخل في الوجود . أما القسم الأول وهو أن يعتبر حال ما لم يدخل في الوجود ، فإما أن يعتقد فيه كونه ضارا أو ناعما . أو لا يعتقد فيه لا كونه ضارا ولا كونه ناعما . أما القسم الأول . وهو أن يعتقد فيه كونه ضارا . فإذا اعتقد أن الضار متوجه إليه . فإن اعتقد كونه قادرا على دفعه ، حصل في قلبه ميل جازم إلى الدفع ، وذلك هو الغضب . وعند حصول هذا التصور والميل إلى الدفع ، يتسخن البدين ويحصل الغليان في دم القلب . وإن اعتقد كونه عاجزا عن دفعه ، حصل في قلبه الخوف ، وانحصر الروح القلبية في الداخل ، وتغير لون

---

(١٢) الصناعة : ص

(١٣) فيها كالصناعة والفلاحة والملاحه : ص

(١٤) النص : « وأما الانفعالات فأحوال تتبع استعدادات تعرض للبدين مع مشاركة النفس الناطقة كالاستعداد للضحك والبكاء والفجل والحياء والرحمة والرأفة والألفة . وغير ذلك »

الوجه الى المكودة والرصاصة . واما ان كان بحيث تارة يجوز كونه قادرا على دفعه ، وتارة يمتد كونه عاجزا عن الدفع ، فهنا كما اختلط في جوهر النفس هذان الاعتقادان ، فانه يختلط في ظاهر البدن آثار الغضب والخوف . واما القسم الثاني . وهو ان يمتد في ذلك الأمر المستقبل انه بتقدير حصوله يكون نافعا ، فان لم يمتد تجويزه متوجها اليه ، فانه يحصل في قلبه ميل جازم بأنه لابد من تحصيله . وذلك هو الشهوة . فان اعتقدا كونه متوجها اليه حصل في قلبه فرح وسرور وانبساط الروح القلبى الى خارج ، وكل ما كان الفرح أقوى ، كان ذلك الانبساط أجمل . وحينئذ يسخن البدن ويحسن لونه وتظهر آثار صلاح الحال على الوجه . هذا كله كلام في اعتبار ما لم يدخل في الوجود .

أما القسم الثاني : وهو اعتبار حال ما دخل في الوجود . فذاك الشيء اما أن يمتد فيه كونه حسنا ، أو يمتد فيه كونه قبيحا ، أو لا ذلك ولا هذا . فان اعتقد فيه كونه حسنا تبعه الفرح بسبب ما يتوقع من حدوث آثاره النافعة ، وان اعتقد فيه كونه قبيحا ، تبعه الحزن وانحصار دم القلب الى باطن القلب . وعندنا يمتد انه غير قبيح ، فانه يخرج دم القلب الى ظاهر البدن . واذا اختلط هذان الاعتقادان في النفس ، توالى الانبساطات والانقباضات على بشرة الوجه . وذلك هو الخجل .

#### فهذا هو الإشارة في ضبط هذه الأحوال .

واعلم : أن الفرح قد يتبعه الضحك ، لما أن الحرارة توجب تمدد العضلات ، والحزن والخوف قد يتبعهما البكاء . بسبب أن الروح اذا اتحصر في داخل القلب ، استولى البرد على ظاهر البدن ، والبرد يوجب التقيض والتكثيف . واذا استولى هذا التقيض على جرم الدماغ ، اتعمر منه شيء من الرطوبات وسال الى العينين . وذلك هو البكاء . فهذا هو الحكم الأكثرى في هذا الباب .

واذا عرفت هذا فنقول : انه ما لم يحصل اعتقاد انه خير أو شر أو نافع أو ضار ، لم تحصل الرغبة والنفرة . وما لم يحصل هذان الأمران

لم تحصل هذه الأعراس النفسانية في جوهر النفس — أعني الغضب  
والشهوة والفرح والخوف والحزن والخبَل — بل حصول هذه الأعراس في  
جوهر النفس بوجب حصول التغيرات المزاجية المذكورة في جوهر البدن .

\*\*\*

قال الشيخ : « وأما الذي يخصها وهو الإدراك فهو التصور للمعاني  
الكلية . وبنا حاجة إلى أن نصور لك كيفية هذا الإدراك »

التفسير : لا شك أن كل إدراك فهو لما تصور وأما تصديق  
فلا أدري لم اقتصر هنا على ذكر التصور ، ولم يذكر التصديق البتة .

\*\*\*

قال الشيخ : « فنقول إن كل واحد من أشخاص الناس مثلا . هو  
إنسان . لكن له أحوال وأوصاف ليست داخلية في أنه إنسان ولا يعري  
منها هو في الوجود ، مثل حد جسده في قده ولونه وشكله والملبوس منه .  
وسائر ذلك . فإن هذه كلها وإن كانت انسانية فليست شرطا في أنه  
إنسان ، ولا لتساوي فيها ( كلها ) أشخاص الناس كلهم ، ومع ذلك  
فإننا نقول أن هناك شيئا هو الإنسان »

التفسير : المراد من هذا الكلام : أن أشخاص الناس مشتركة في  
معنى الانسانية ومختلفة في مقاديرها وأشكالها وسائر صفاتها . وبا به  
المشاركة غير ما به المباينة . فمعنى الانسانية فيها مغاير لهذه الصفات .

\*\*\*

قال الشيخ : « ويثس ما قال من قال : أن الإنسان هو هذه الجلبة  
المحسوسة . فانك لا تجد جملتين على حالة واحدة »

التفسير : قال بعضهم : الإنسان هو هذه الجلبة المحسوسة في  
الخارج .

واعلم : أن هذا المذهب باطل . واحتج « الشيخ » على بطلانه  
بان جميع الجلبة المحسوسة في الخارج ، مختلفة في المقادير والأشكال .  
والإنسان من حيث هو إنسان أمر واحد في الكل .

واعلم : أن هذا الاستدلال ضعيف . وذلك لأنه إن وقع النزاع في أن الإنسان عبارة عن هذه الجملة المحسوسة أم لا ؟ فلا نزاع في أن الأجسام النباتية والمعدنية ليست إلا هذه الأجسام ، ثم أنك لا تجد جسيمن من النبات إلا وهما مختلفان في القدر والشكل والصفة ، وكذا القول في المعدنيات . ومع ذلك فلم يلزم إثبات نفس مفارقة لها . فكذا هنا . وكذا القول في الأعراض . فإن كان سوادين يفرضان ، فهما مشتركان في معنى السوادية وغير مشتركين في تكوين هذا ، وذلك . فلم يلزم إثبات نفس مفارقة للأعراض فكذا هنا .

بل الواجب أن يقال : الدليل على أن الإنسان ليس هو هذه الجملة المحسوسة وجوه :

**الأول :** أنا قد نعتل معنى الإنسان حال كوننا غافلين عن هذا البدن بمجموعه وبأجزائه .

**الثاني :** أن أجزاء هذا البدن متبدلة فيكون هذا البدن متبدلاً . وأما « زيد » من حيث هو ذلك المشار إليه بقوله « أنا » فإنه غير متبدل ، والمتبدل مغاير لغير المتبدل ، فالبدن المحسوس مغاير للمشار إليه بقوله « أنا »

**الثالث :** أن المحسوس من هذا البدن هو هذا السطح واللون . والعلم الضروري حاصل بأن المشار إليه لكل أحد بقوله « أنا » باق . فثبت بهذه الدلائل : فساد قول من يقول : الإنسان هو هذه الجملة المحسوسة .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « وهذه الأحوال القريبة تلزم الطبيعة من جهة قبول مادتها ١ فإن كل واحد من أشخاص الناس يتفق له مادة على مزاج واستعداد خاص . وكذلك يتفق له وقت وزمان . وأسباب أخرى تتعاون على الحاق هذه الأحوال (١٥) به الحاقاً خاصاً به »

(١٥) « هذه الأحوال للماهيات من جهة مواردنا . ثم الحس — إذا أدرك الإنسان — فإنه تنطبع فيه صورة ما للإنسان من حيث هي =

المتفهم : لما بين أن معنى الإنسانية مغاير للطول المخصوص  
والشكل المخصوص واللون المخصوص ، ذكر ما هو السبب لحصول  
هذه الأحوال المختلفة مع الإنسانية . وذلك السبب : هو المادة .  
ولقائل أن يقول : تعليل هذه الأعراض المختلفة بالمادة باطل .  
ويدل عليه وجهان (١٦) :

الأول : أن مادة النفس الإنسانية ليس إلا الجسم . ولا شك أن  
طبيعة الجسمية معنى واحد . فلو كان الموجب لهذه الصفات هو  
الجسمية ، ثم أن الجسمية معنى واحد في الكل ، لزم استواء جميع الأبدان  
في جميع هذه الصفات . وذلك محال .

الثاني : هو أن الاختلاف في هذه الصفات لو كان لأجل المادة ،  
فالاختلاف في المواد أن كان لأجل الاختلاف في الصفات ، لزم الدور .  
وإن كان لاختلاف مواد تلك المواد ، لزم التسلسل . وهو محال .

الثالث : أنه لو كان حصول هذه الصفات لأجل المادة ، لدابته هذه  
الصفات بدوام المادة التي هي الجسمية . وذلك محال .

الرابع : أن المادة قابلة . والتقابل لا يكون عندهم مؤثراً ، فينتع  
أن تكون حصول هذه الأحوال مختلفة لأجل المادة . بل السبب في حصول  
هذه الأحوال المختلفة : أن كل صفة حصلت في مادة ، فقد كانت المادة  
قبل تلك الصفة موصوفة بصفة أخرى ، وتلك الصفة السابقة أعدت  
المادة لقبول الصفة اللاحقة .

\*\*\*

قال الشيخ : « ثم إن الحس إذا أدرك الإنسان ، فإنه تنطبع فيه  
صورة ما للإنسان ، من حيث هي مخالطة لهذه الأحوال والأعراض

---

= مخالطة هذه الأعراض والأحوال الجسمية . ولا سبيل لها إلى أن ترتسم  
فيها مجرد ماهية إنسان ... الخ » ( عيون الحكمة )  
(١٦) وجهان : ص

الجبائية . ولا سبيل لها الى ان ترسم فيها مجرد ماهية الانسان حتى يكون ما يشاكل فيها نفس تلك الماهية . وهذا يظهر باننى تأمل . والحس كانه نزع تلك الصورة عن المادة واخذها فى نفسه . لكن نزع . اذا غابت المادة غاب ، ونزع مع الملائق العرضية المادية . فاذن لا مخلص للحس الا مجرد الصورة . واما الخيال فانه ( قد ) يجرد الصورة تجريدا اكبر من ذلك . وذلك انه يستحفظ الصورة وأن غابت المادة . لكن ما يترأى للخيال من الصورة المأخوذة عن الانسان مثلا لا يكون مجردا عن الملائق المادية . فان الخيال ليس يقخل صورة الا على نحو ما ، من شأن الحس ان يؤدى اليه . واما الوهم فانه وان استثبت معنى فيه محسوس ، فلا يجرده الا متعلقا بصورة خيالية .

فاذن لا سبيل لشيء من هذه القوى ان تتصور ماهية شيء مجرد عن علق المواد وزوائدها الا النفس الإنسانية . فانها هى التى تتصور كل شيء بجده ، كما هو منقوص عنه الملائق المادية . وهى المعنى الذى من شأنه أن يوقع على كثيرين . كالانسان من حيث انه انسان فقط . فلما اذا تصور هذه المعاني ، تمضى التصور الى التصديق بان يؤلف بينهما (١٧) على سبيل القول الجازم «

التفسير : قد عرفت ان الشخص المعين من الناس انما صار ذلك الشخص لان الإنسانية انضافت اليها أعراض كثيرة ، وصار مجموعها ذلك الشخص . اذا عرفت هذا فنقول : الإدراك اما أن يكون ادراكا للجزئى ، أو للكل . فان كان ادراكا للجزئى فاما أن يكون ادراكا يتوقف على حصول المدرك فى الخارج ، أو لا يتوقف . والأول هو الاحساس ، فانه عبارة عن ادراك هذا الشخص من حيث انه هذا ، بشرط ان يكون ذلك الشخص حاضرا . والثانى هو التخيل ، فانه يمكننا أن نتخيل صورة « زيد » بعينه ، وان لم يكن « زيد » حاضرا . واما ادراك الكل . فهو ان يعقل الانسان من حيث انه انسان ، مع قطع النظر عن جميع لواحقه وصفاته الزائدة عليه . وهذا الإدراك هو التجريد التام .

**ولتأمل ان يقول :** هذه الصورة العقلية التي زعمتم انها مجرد (١٨) صورة جزئية بشخصية حالة في نفس «زيد» وتكون متروكة بسائر الصفات الغائبة بترك النفس . فكيف زعمتم : انها صورة كلية مجردة ؟ بل نقول : التول باثبات الصورة المجردة محال في العقل . لأن ذلك المجرد اما ان يكون موجودا او معدوما ، فان كان موجودا فاما ان يكون في الخارج أو في الذهن . والأول باطل لأن كل ما يكون موجودا في الخارج فهو شخص معين ، فلا يكون مجردا . والثاني باطل لأن كل ما حصل في ذهن معين ، فهو صورة شخصية حالة في نفس معينة ، ولا يكون مجردا . وأما ان كان معدوما فالمعدوم نفى محض وعدم صرف ، فيمتنع وصفه بكونه مجردا أو يكون مشتركا فيه .

**لا يقال :** المراد من قولنا : ان الصورة الذهنية كلية أنا لو حذفنا شخصيتها وكونها في الذهن ، فان تلك الماهية من حيث هي هي تكون منطبقة على ماهية جميع الأشخاص الخارجية . لأننا نقول : اذا اتقنتم بهذا القدر ، فلم لا تقولون بان الشخص المعين الموجود في الأعيان أبرد كلى ؟ بمعنى أنا لو حذفنا شخصيتها وكونها في الأعيان ، لكانت تلك الماهية منطبقة على ماهية جميع الأشخاص الذهنية والخارجية .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « فالإنسان الذي يصدر عنه هذه الأفعال يسمى نفسا ناطقة . وله قوتان : أحدهما : معدة نحو العمل ووجهها الى البدن ، وبها يميز بين ما ينبغي ان يفعل ، وبين ما لا ينبغي ان يفعل ، وما يحسن ويتقبح في الأمور الجزئية . ويقال له : العقل العملي . ويستكمل في الناس بالتجارب والعادات »

**الفتاوى :** المراد : ان النفس الناطقة لها قوتان : أحدهما عملية . وهي التي باعتبارها يتمكن من تدبير البدن . وبهذه القوة يميز الإنسان بين ما ينبغي ان يفعل ، وبين ما لا ينبغي ان يفعل ، وما يحسن وما يتقبح

(١٨) مجردة : هي

فى الأمور الجزئية . وهذا الكلام قد ذكره فيما تقدم . فهو مكرر . وقد ذكرنا عليه : أن هذا التمييز بين ما ينبغي وبين ما لا ينبغي ، وبين ما يحسن وبين ما لا يحسن : إما أن يكون على وجه كلى ، أو على وجه جزئى . فان كان الأول . فهذا داخل فى الإدراكات الكلية — وهى القوة النظرية — وأن كان على وجه جزئى ، لزم كون النفس بحركة للجزئيات . وذلك عنده باطل .

**واجب أن يجيب فيقول :** هذه الإدراكات كلها كلية ، إلا أن بعضها يكون إدراكا لما يكون وجوده باختيارنا وفعلنا — وهذا النوع من الإدراك يسمى بالقوة العملية — وبعضها يكون إدراكا ، لما وجوده لا يكون باختيارنا وفعلنا — وهذا النوع من الإدراك يسمى بالقوة النظرية —

\*\*\*

**قال الشيخ :** « والثانية ( قوة ) معدة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس . وجهها الى فوق . وبها ينال الفيض الالهى . وهذه القوة ( قد تكون بعد بالقوة ) ما لم تعقل ( ١٩ ) شيئا ولا تتصور . بل هى مستعدة لأن تعقل العقولات ( بل هى استمداد ما للنفس ، نحو تصور العقولات ) وهذه تسمى العقل بالقوة والعقل الهيولى . وقد تكون قوة أخرى أخرج منها الى الفعل . وذلك بان تحصل للنفس العقولات الأولى ، على نحو الموصول الثانى ( ٢٠ ) الاى ذكره . وهذا يسمى العقل بالملكة . ودرجة تالفة وهى أن يحصل للنفس العقولات المكتسبة ، فتحصل للنفس عقل بالفعل . ونفس تلك العقولات تسمى عقلا مستفادا »

**التفسير :** هذا هو الكلام فى تفصيل أحوال القوة النظرية التى للنفس الناطقة . وأعلم : أنها قابلة للمعلوم والمعارف . ثم هذا على أربع مراتب :

( ١٩ ) بعد بالقوة لم تفعل شيئا : ع  
( ٢٠ ) الثانى : سقط ع



**المرتبة الأولى :** أن تكون النفس خالية عن جميع المعارف البديهية والكسبية . والنفس متى كانت في هذه النوبة ، فإنها تسمى عقلا هيولانيا .

**والمرتبة الثانية :** هي أن تحصل لها العلوم البديهية ، والعلوم المستفادة من الحواس والتجارب . والنفس متى كانت في هذه الدرجة ، فإنها تسمى عقلا بالملكة . وذلك لأن حصول هذه العلوم البديهية ، يفيد النفس قدرة على أن تتوصل بتركيبها إلى اكتساب ( العلوم ) النظرية .

**والمرتبة الثالثة :** أن يكتسب هذه العلوم الفكرية . إلا أنها لا تكون حاضرة بالفعل . ولكنها تكون بحيث متى شاء الانسان أن يستحضرها ، قدر على ذلك . والنفس متى كانت في هذه الدرجة ، فإنها تسمى عقلا بالفعل . و « الشيخ » أهل هذه المرتبة في هذا الكتاب .

**والمرتبة الرابعة :** أن تكون تلك العلوم والمعارف حاضرة حاصلة بالفعل . والانسان يشاهدها أو ينظر إليها بعين عقله . والنفس متى كانت في هذه المرتبة تسمى عقلا مستفادا .



**قال الشيخ :** « ولأن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل ، فإنها يفرج بشيء تفيد تلك الصورة . فإذن العقل بالقوة إنما يصير عقلا بالفعل بسبب تفيد المعقولات ، ويتصل به أثره . وهذا الشيء هو الذي يفعل العقل فينا . وليس شيء من الأجسام بهذه الصفة . فإذن هذا ( الشيء ) عقل بالفعل . وفعال فينا . ويسمى عقلا فعلا »

**المتفكير :** المقصود من هذا الفصل : إثبات العقل الفعال . والدليل على وجوده : أن هذه النفوس الناطقة كانت في أول الأمر خالية عن المعارف والعلوم . فإذا حصلت فيها هذه المعارف والعلوم ، بعد أن لم تكن حاصلة ، فلا بد لحصولها من سبب . وهذه المقدمة حقة . لأن حدوث الشيء بعد أن لم يكن ، لا بد له من سبب . فإما أن يكون ذلك السبب يجب

أن يكون عقلا بالفعل ، فهذا إنما يظهر إذا قيل : أن ذلك السبب إنما أن يكون جسما ، أو حالا فى الجسم ، أو لا جسما ولا حالا فى جسم . والقسمان الأولان باطلان ، فتعين الثالث . ثم نقول : ذلك الموجود المجرد الذى لأجله تصير هذه النفوس عالمة بعد أن كانت جاهلة ، لا يجوز أن يكون هو الله — تعالى — بل يجب أن يكون غيره . وذلك الغير إنما يمكن أن يؤثر فى تغيير النفس عالمة ، بعد أن كانت جاهلة ، لو كان هو فى نفسه عالما بحقائق الأشياء ، علما لازما لذاته ، باقيا ببقاء وجوده ثم نقول : ذلك الغير يجب أن يكون شيئا واحدا لا غير . وعند إثبات جميع هذه المقدمات يظهر إثبات أن ذلك الشيء يكون عقلا بالفعل فى ذاته ، ويثبت أنه هو الذى يصير النفوس عالمة بالفعل . وكان ذلك الشيء عقلا فعلا ، ويكون هو والعقل (٢١) الفعل واحد .

و « الشيخ » لم يثبت شيئا من هذه المقدمات ، ولم يقرر واحدة منها بشبهة ، فضلا عن حجة . فكيف يمكن إثبات هذا الشيء الذى سماه بالعقل ؟

ومن الناس من قال : لم لا يجوز أن يكون المؤثر فى حصول هذه المعارف والعلوم : هو الجسم . لأن الجسم أدون حالا من النفس ، والأدون لا يكون سببا لحصول صفة الكمال لما هو أشرف منه . فثبت : أن المؤثر فى حصول هذه المعارف والعلوم : ليس هو الجسم ، ولا يكون شيئا حالا فى الجسم ، لأن الحال فى الجسم أحسن حالا من الجسم . ولما لم يصلح الجسم لهذه الامتداد ، فلأن لا يصلح المعرض الحال فى الجسم لهذه الامتداد كان أولى . فثبت : أن مفيد هذه العلوم والمعارف : موجود ليس بجسم ولا جسمانى .

ثم نقول : ذلك الشيء إما أن يكون هو الله — سبحانه — أو غيره والأول باطل . لأنه تعالى واحد . والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . فثبت : أن ذلك الشيء موجود غير الله — تعالى — ثم نقول : ذلك الشيء

يجب أن يكون مقصوراً للأشياء ، ومتصرفاً بها إدراكاً حاضراً بالفعل ، لأن كل كمال يحصل منه شيء لشيء ، فحصول ذلك الكمال لذلك المبدأ ، أولى من حصوله لذلك المستفيد . فذلك الوجود الذى هو العلة لحصول هذه المعارف والعلوم فى نفوسنا ، يجب أن يكون هو أولى بأن يكون موصوفاً بهذا الكمال . ثم نقول : لم لا يجوز أن يكون مبدأ حدوث هذه العلوم والمعارف لبعض النفوس شيئاً ، والمبدأ لحصولها لطائفة أخرى من النفوس شيئاً آخر ؟ وذلك لأن الجوهر الواحد كاف فى ذلك . ولا حاجة فى هذا ( الى ) التكرير .

فهذا ما يمكن أن يقال فى تقرير هذه المقدمات .

واعلم : أن هذه الكلمات بعد ضم هذه الزيادات إليها فى غناية الضمف . أما الكلام المبني على الخسبة والشرف . فقد عرفت ( ٢٢ ) أنه ليس فى غاية القوة . وأما قوله : لا يجوز أن يكون المؤثر فى حصول هذه المعارف هو الله — تعالى — لأنه واحد . والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . فنقول : والمعتل الفعل موجود واحد فى ذاته ، فكيف تصدر عنه هذه المعارف التى لا نهاية لها ، والنفوس التى لا نهاية لها ؟

فإن قالوا : الصادر عنه أنها هو الوجود . والوجود شيء واحد فى نفسه ، وأنها يتعدد بحسب تعدد الماهيات . فنقول : هذا بناء على أن تأثير العلة الفاعلة فى وجود المعلول لا فى ماهيته . وقد أبطلنا ذلك فى سائر الكتب . ثم إن سلمنا ذلك ، لكننا نقول : فإذا جوزتم ذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : الصادر عن المبدأ الأول — سبحانه — هو الوجود فقط ؟ وأما تعدد الموجودات فإنها يكون بحسب تعدد الماهيات والقوابل . ثم إن سلمنا أن مبدأ هذه المعارف موجود مجرد غير الله — تعالى — فلم قلتم : إن ذلك الموجود يجب أن يكون مدركاً للحقائق وعالمًا بها ؟ ( ل ) قوله : « علة الكمال أولى بذلك الكمال » قلنا : هذا الكلام خطاى . وذلك لأنه ليس كل ما كان علة لشيء ، فإنه يلزم كونه موصوفاً بذلك المعلول .

---

( ٢٢ ) وقد عرفت : ص

الا ترى أن الحركة علة للمسخونة . ثم انها غير موصوفة بالسخونة ،  
والشمس مسخنة مع أنها غير مسخنة في نفسها . وأيضا : فالفعال  
الفعال مبدأ عندهم لحدوث جميع الألوان والأشكال والأمراض القاتلة  
بالأجسام ، ومبدأ أيضا لحدوث صور الجسمية والصور النوعية في  
المواد . ثم ان هذا العقل غير موصوف بشئ من ذلك البتة . فلم لا يجوز  
أن يكون مبدأ لحصول هذه المعارف والعلوم ، وان لم يكن موصوفا بشئ  
منها ؟ ثم ان سلمنا أن الأمر على ما قالوه . لكن لم لا يجوز أن يكون  
العقل الفعال لكل (٢٣) نفس ، جوهر آخر على حدة ، أو يكون العقل  
الفعال لطائفة أخرى ( تجعل ) النفوس جوهرًا آخر ؟ على ما كان يقول  
أصحاب الطلسمات . ويسمونه ذلك الجوهر بالطباع التام . وزعموا :  
أن للنفوس الحادثة من هذا الجوهر الواحد المستقلة بتكامل ذلك  
الجوهر ، يكون بينها أنواع مشاكلة ومجانسة في الأخلاق والمعادات  
والمعارف والعلوم ، وتكون تلك النفوس كالأخوة ، ويكون ذلك الجوهر  
جوها للمعارف ، كالأب لها . وهو الذي لا يزال يهديها الى مصالحها  
في اليقظة على سبيل الإلهامات وفي النوم على سبيل الرؤيا .

\*\*\*

قال الشيخ : « وقياسه من عقولنا : قياس الشمس من ابصارنا .  
فكما أن الشمس تشرق على المبصرات فتوصلها بالبصر ، كذلك أثر العقل  
الفعال يشرق على التخیلات ، فيقبلها (٢٤) بالتجريد عن عوارض المادة  
معتولات ، ويوصلها بانفسنا »

للتفسير : اعلم : أن المقصود من هذا الفصل : كلام شعري . وذلك  
لأنه زعم أنه كما أن الشمس هو الخير الأعظم في العالم الجسماني ،  
وبسبب فيضان الأنوار والأضواء عنها على محسوسات هذا العالم ،  
تقوى الأبصار الظاهرة على ادراكها ، وجب أن يكون أيضا في العالم  
الروحاني شئ ، نسبته الى ذلك العالم نسبة الشمس الى هذا العالم .

(٢٤) فيجعلها : ع

(٢٣) لكن : ص

فإذا وتعت أضواؤها على الحركات الروحانية على القوى المدركة الروحانية ،  
قويت القوى المدركة الروحانية بواسطة تلك الأضواء الروحانية ، على  
ادراك المدركات الروحانية . وهذا الكلام مع كونه شميريا ، هو أقوى  
من ذلك الذى ذكره فى معرض البرهان اليقيني .

ولكن هنا شىء هو « النير الأعظم »

فان كان هو « الشمس » لكن حصل فى الفلك الجسمانى مع هذا  
« النير الأعظم » نيرات أخرى ، وبسبب اختلاط أنوار هذه النيرات بأنوار  
« النير الأعظم » تختلف الآثار والأفعال ، فذلك قد حصل فى فلك العالم  
الروحانى مع ذلك النير الأعظم الروحانى ، نيرات أخرى روحانية .

**وبالجملة :** فأمثال هذه الكلمات : ظنون وحسابات . والعالم  
بحقائقها هو الله — سبحانه —

\*\*\*

قال الشيخ : « ان ادراك المقولات شىء للنفس بذاته من دون آلة ، لك  
قد علمت ان الأفعال التى تكون بالآلة كيف ينبغى ان تكون ، وتجد  
أفعال الناس مخالفة لها »

**التفسير :** هذه هى الحجة الأولى على أن محل الإدراكات العقلية  
جوهر مجرد عن المادة قائم بالنفس . وتقريره : أن نقول : القوة العقلية  
غنية فى فعلها عن المادة . وكل ما كان غنيا فى فعله عن المادة ، يجب  
أن يكون غنياً فى ذاته عن المادة . ينتج : أن القوة العقلية غنية فى ذاتها عن  
المادة . أما الصغرى . وهى أن القوة العقلية غنية فى فعلها عن المادة .  
فالذى يدل عليه : أنها تدرك ذاتها ، وتدرك ادراكها لذاتها ، وتدرك آلتها .  
ومن المحال أن يكون بينها وبين ذاتها آلة ، وبينها وبين ادراكها لذاتها  
آلة ، وبينها وبين آلتها آلة أخرى . فثبت : أن هذه القوة غنية عن المادة فى  
هذه الأفعال . وأما الكبرى . وهو أن كل ما كان غنياً فى فعله عن المادة كان  
غنياً فى ذاته عن المادة . فتقريره : أن الوجودية جزء من الوجودية .  
ومتى كان أحد أجزاء المركب مفتقراً الى شىء ، كان ذلك المركب مفتقراً

إليه . نظهر أنها لو كانت مفتقرة في موجوديتها الى المادة ، لكانت مفتقرة في موجوديتها الى المادة ، لكنها في موجوديتها غير مفتقرة الى المادة ، معنى في موجوديتها غير مفتقرة الى المادة .  
ولقائل ان يقول : الاعتراض على هذه الطريقة قد تقدم ، فلا مائدة في الاعادة .

\*\*\*

قال الشيخ : « ولو كان تعقل بالآلة ، لكان لا تعقل الآلة الا دائما ، لانه لم يخل اما ان تعقل الآلة بحصول صورة الآلة ، او بحصول صورة اخرى . ومحال ان يعقل الشيء بحصول شيء آخر ، فاذن تعقله بصورته . فاذن يجب ان تحصل صورته . وحصول صورته لا يخلو من وجوه : اما ان تحصل الصورة في نفس النفس مباينة للآلة ، او تحصل الصورة في نفس الآلة ، او تحصل الصورة فيهما جميعا .

فان كانت الصورة تحصل في النفس فهي مباينة ولها فعل خاص . لانها قد قبلت الصورة من غير ان كانت (٢٥) تلك الصورة معها في الآلة . وان كان حصول الصورة في الآلة فيجب ان يكون العلم بها دائما ، اذا كان العلم بحصول الصورة في الآلة .

وان كان حصولها (٢٦) في كليهما . فهذا على وجهين :

احدهما : ان يكون اذا حصل في ايها كان ، حصل في الآخر ، لمقارنة الذاتين ، فيجب (٢٧) اذا كانت صورتها في الآلة (٢٨) ان تكون ايضا في النفس ، اذا كانت لمقارنة الذاتين ، فيكون حينئذ العلم ، يجب ان يكون دائما او يكون (٢٩) يحتاج ان تحصل صورة اخرى من الذاتين (٣٠) فيكون في الآلة صورتان مرتين ومحال ان تكثر الصورة الا لمواردها

(٢٥) حلت تلك الصورة : ع — كانت فتلك عنها في الآلة : ص

(٢٦) وان كان بحصولها في كليهما : ع

(٢٧) فيجب ان يكون اذا : ع (٢٨) في الآلة : سقط ع

(٢٩) دائما فيجب ان يكون يحتاج : ص

(٣٠) من الرأس : ع

واعراضها . واذا كانت المادة واحدة ، والأعراض واحدة ، لم يكن هناك صورتان ، بل صورة واحدة . ثم ان كانت صورتان فلا يكون بينهما فرق بوجه من الوجوه ، فلا ينبغي أن يكون أحدهما معقولا دون الآخر . فان سامحنا وقتنا : ان الصورة وحدها لا ينهيا ان تكون معقولة ، ما لم تجد صورة أخرى ، فلابد من ان نقول حيثلذا : ان كل واحدة من الصورتين معقولة . فاذن لا يمكن أن يعقل الآلة الا مرتين ، ولا يمكن أن نعقلها مرة واحدة . وان كان شرط حصول الصورتين فيهما ، ليس على سبيل المشتركة بل على سبيل ان يحصل في كل واحد منهما صورة ليست هي بالمعدن التي هي في الأخرى ، رجع الكلام الى ان للنفس ( بانفرادها ) صورة وقوما (٣١) فقد بان من هذا : ان للنفس افعالا خاصة وتقبولا للصورة المعقولة لا تطيع (٣٢) تلك الصورة في الجسم . فيكون جوهر النفس بانفراده محلا لتلك الصورة »

التفسير : هذه هي الحجة الثانية على تقرير هذا المطلوب . ولقد جاءت هذه الحجة بمبارات غامضة ، وتقسيات طويلة ، لا فائدة غير تتبعها . وأنا أحرزها على الوجه الملخص الذي ذكره في سائر كتبه . فنقول : لو كانت القوة العقلية حالة في آلة جسمانية ، لوجب ان يكون واجب الادراك لتلك الآلة دائما ، أو ممتنع الادراك لها دائما . والشهوان باطلان ، فيبطل القول بكون العقلية حالة في آلة جسمانية . ببيان الملازمة : انه قد ثبت أن ادراك الشيء عبارة عن حضور صورة تلك الآلة عندها . وتلك الصورة اما أن تكون هي نفس الصورة القائمة بتلك الآلة ، أو صورة أخرى مغايرة لها بالمعدن ، مساوية لها في تمام الماهية . وهذا القسم الثاني باطل . لأن تلك الصورة اذا كانت حاصلة في القوة العاقلة ، وكانت القوة العاقلة حاصلة في الآلة الموصوفة بتلك الصورة ، فيثبت يجتمع صورتان متماثلتان في مادة واحدة . وذلك محال . لما ثبت بالدليل : أنه يمتنع أن يجتمع المثلين . فثبت : أن كون القوة المدركة مدركة لأنكها ، يمتنع أن تكون صورة أخرى . وإذا ثبت هذا فنقول : لو كان ادراك تلك

(٣٢) لا تنقطع : ع

(٣١) وقوى ما : ع

الصورة ممكنا ، لكان ذلك الإدراك عبارة عن نفس حضور تلك الآلة ،  
فيجب أن يقال : أن تلك الصورة متى كانت باقية ، أن يكون ادراكها  
باقيا ، وإن كانت تلك الصورة غير باقية ، وثبت أنه يستنتج حضور صورة  
أخرى ، فحينئذ يلزم أن يكون كون تلك القوة المدركة مدركة لتلك الصورة :  
أما مبتدئا لذاته . فثبت بها ذكرنا : أن القوة العقلية لو كانت حالة في  
آلة ، للزم أن تكون واجبة الإدراك لتلك الآلة دائما ، أو بمقتضى الإدراك  
لها دائما . فلما أن ذلك باطل . فظاهر . فإنا قد نعمل القلب والدماغ  
في بعض الأوقات دون البعض . وإذا ثبت أن هذا الثاني ، باطل ، لزم  
القطع بأن القوة العقلية ليست حالة في شيء من الآلات .

### هذا تقرير هذا البرهان .

وللتأمل أن يقول : هذا بناء على أن الإدراك عبارة عن مجرد حضور  
ماهية غير (٣٣) ماهية أخرى . وذلك باطل لوجوه :

**الحجة الأولى :** أنه لو كان الأمر كذلك ، للزم كون الجمادات عامة  
بالصفات القائمة بها . وذلك لا يقوله عاقل . فإن قالوا : نحن لا نقول  
بأن مجرد حضور شيء عند شيء يكون ادراكا بل نقول : حضور المدرك  
عند المدرك هو الإدراك . فنقول : أن كان الإدراك عبارة عن نفس الحضور ،  
كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حضر عند شيء آخر ، وحينئذ يعود الالتزام  
المذكور . وإن كان المدرك عبارة لا عن الشيء الذي حضر عنده شيء آخر ،  
فحينئذ يبطل قولنا : الإدراك عبارة عن مجرد الحضور ، بل يكون الإدراك عبارة  
عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك وبين المدرك . وعلى هذا التقدير  
فإنه يستقط هذا الدليل بالكلية . فإنه يقال : لم لا يجوز أن يقال : القوة  
المدركة حالة في قلب أو جماغ ، ثم أنه يحدث بينها وبين تلك الآلة الإضافية  
( الحالة ) المسماة بالإدراك والشعور ، فهناك يحدث الشعور والإدراك .  
وأن لم تحدث تلك الحالة الإضافية لم يحصل الشعور والإدراك . فهنا تكون  
القوة العقلية قد تصير عامة بتلك الآلة بعد أن لم تكن كذلك ، لا بسبب

---

(٣٣) قد تنطق عند أيضا .



حدوث صورة أخرى مساوية لها فيها ، بل بسبب حدوث تلك الآلة المسماة  
بالإضافة والشعور .

### والحجة الثانية على فساد هذا الكلام : أنه لو كان الإدراك عبارة عن

مختلص من ماهية المدرك في المدرك ، لكنا إذا عطلنا السماء ، فقد  
حضر في عقلنا ماهية مساوية لماهية السماء من جميع الوجوه . ذلك  
لا يقوله عاقل . فان الأثر الحادث في الذهن عرض لا يحسن ولا يلبس ،  
فكيف يجوز للمعاقل أن يقول : إن ذلك العرض الضعيف مساو للسماء  
والسماء في تمام الماهية ؟ بل هنا ما هو أزيد منه . وهو أنا إذا عطلنا إن  
السواد ضد البياض ، فيلزم أن يحصل السواد والبياض في الذهن .  
وذلك يقتضى الجمع بين الضدين . وإذا عطلنا الطويل والعريض والعريق  
والاستقامة والاستدارة في الذهن ، فيلزم كون الذهن طويلا عريضا عيقا  
مستقيما مستديرا . وذلك لا يقوله عاقل . بل هنا ما هو أزيد منه . وهو :  
أنا إذا تصورنا وأجب الوجود ، فيلزم أن يكون الأثر الحاصل في الذهن  
مساويا لواجب الوجود في تمام الماهية ، وفي كونه أزليا أبديا قائما  
بالنفس ، مبدأ لجميع الممكنات . وذلك لا يقوله عاقل .

لا يقال : أنا لا نقول إذا عطلنا شيئا كان العلم مساويا لذلك  
المعلوم ، بل نقول : العلم الحاصل في الذهن يكون متعلقا بذلك المعلوم .  
لأننا نقول : إذا عطلنا أن العلم بالشيء لا يكون مساويا لذلك المعلوم في  
تمام الماهية ، فحينئذ لا يلزم من صيرورة القوة المدركة عالمة بالآلة ، بعد  
أن لم تكن عالمة بها ، أن يكون الأثر الحادث أمرا مساويا لماهية الآلة .  
وحينئذ لا يلزم اجتباع المثلين . وعلى هذا التقدير فانه يسقط ذلك الدليل  
بالكلية .

### الحجة الثالثة : وهو أن صورة المحسوسات عندكم حاضرة في الخيال ،

وأن ادراكها غير حاصل للخيال . وهذا ينتج قطعا : أن حصول الصور  
مغاير (٣٤) لادراكها ، وأن ادراكها مغاير لصورها .

---

(٣٤) انه مغاير : ص

وأيضا : فقد قلنا : ان « الشيخ » نص على أن صور المراتب ترتسم في الجليدية ، ثم ان القوة المدركة غير حاصلة هناك بل انما حصلت القوة المدركة عند ملقى العصبين . ولما حصل ارتساق الأصابع عند الجليدية ، ولم يحصل الدراكها هناك ، علمنا أن الإدراك أمر مغاير لنفس هذا الارتساق ، بل التحقيق أن الإدراك والشعور عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك والمدركة . ومتى ثبت هذا منقط هذا الدليل بالكيفية .

قال النفس : كان الأولى بهؤلاء الأنكباء ( أن ) يصوتوا عقولهم عن التحويل على مثل هذه المقدمة . فان ركانتها أظهر من أن تخفى على غائل أصلا .

سليتنا : ان الإدراك عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك . فلم لا يجوز أن يقال : ان القوة العاقلة اذا أدركت ألتها ، محدث ذلك الإدراك انما كان لأجل أنه حدثت صورة مساوية لألتها فيها ؟ أما قوله : انه يلزم منه اجتماع المثليين . فنقول : هذا باطل . وذلك لأن الصورة الأصلية الموجودة في الآلة جارية مجرى محل للقوة العاقلة . وهذه الصورة الحادثة عند حدوث هذا الإدراك ، جارية مجرى الحال في القوة العاقلة . واذا حصل الامتياز بهذا المعنى ، لم يلزم من حدوث هذه الصورة في القوة العاقلة ، ارتفاع المغايرة بين هذين المثليين . فثبت : ان الذي فالوه خفيف .



قال الشيخ : « وما يوضح هذا : ان الصورة المقولة لو حلت جسما او قوة في جسم ، لكان يحتمل الانقسام ، فكان الامر الوجوداني لا يعقل »

النفس : هذه هي الحجة الثالثة على أن القوة العاقلة غير حالة في شيء من الأجسام . وتقريره : ان هنا معقولات لا تقبل القسمة . شيكون متعلها لا يقبل القسمة فيكون الموصوف بذلك المتعل غير قابل

للقسمة . وكل جسم وكل حال في الجسم ، فإنه قابل في القسمة ، ينتج :  
أن الموصوف بذلك التمثل غير جسم : وغير حال في الجسم . فغوده أربع  
لابد من بيانها :

**أما المقسمة الأولى :** وهي بيان أن هنا مقولات لا تقبل القسمة .  
فالذى يدل على صحتها وجهان :

**الأول :** أنه ثبت بالبرهان : أن ذات الآلة لا تقبل القسمة ، وثبت أن  
الوحدة والنقطة لا تقبل القسمة .

**الثاني :** لا شك أن هنا ماهيات . وهي إما أن تكون بسيطة أو مركبة ،  
فإن كانت بسيطة فذلك البسيط غير قابل للقسمة . لا محالة . وإن كانت  
مركبة . فالركب إنما يتركب عن البسيط . فلا بد من الاعتراف بالبسيط  
الذى لا يقبل القسمة على كل حال .

**وأما المقسمة الثانية :** وهي بيان أن العلم بما لا ينقسم لا يكون منقسماً .  
فالذى يدل عليه : أنه لو انقسم ذلك العلم لكان أحد جزئي ذلك العلم  
إما أن يكون علماً لذلك المعلوم فيكون جزء العلم عبارة عن تمام ذلك العلم .  
وهو محال . أو يكون علماً بجزء من أجزاء ذلك المعلوم . وهو أيضاً محال .  
لأننا فرضنا أن هذا المعلوم لا جزء له ، أو لا يكون علماً بذلك المعلوم ،  
ولا بجزء من أجزائه . وإذا كان كل واحد من أجزاء ذلك العلم هكذا ،  
فعمد اجتماع تلك الأجزاء إما أن لا تحدث هيئة زائدة وحينئذ يكون مجموع  
ذلك العلم لا يكون علماً بذلك المعلوم ، أو تحدث هيئة زائدة وتلك الهيئة  
الزائدة إن كانت منقسمة عاد التقسيم المذكور ، وإن كانت غير منقسمة  
فحينئذ يكون هذا اعترافاً بأن العلم بذلك المعلوم الغير منقسم يجب أن يكون  
غير منقسم .

**( وأما ) المقسمة الثالثة :** وهي بيان أن العلم إذا لم يكن منقسماً ،  
كان الموصوف بذلك غير منقسم ( فـ ) لأنه لو كان منقسماً لكان الحال في  
جزئية ، أن كان حالاً بعينه في الجزء الآخر ، لزم كون العرض الواحد



أن لا يعقل بما لا يتقسم . وذلك لأن وحدة الموضوع لا تمنع كثرة المحولات  
( فيه ) لكن كثرة الموضوع توجب ( تكثر ) المحولات » (٣٥)

التفسير : هذا سؤال أورده على نفسه . وتقديره : أنه إذا كان  
كون المحل منقسما ، يمنع من أن يتصف بصفة غير منقسمة ، لزم أن  
يقال : كون المحل مفردا يمنع (٣٦) من أن يتصف بالصفات الكثيرة .  
وأجاب عنه بجواب صحيح . وهو : أنه لا امتناع في انصاف الموصوف  
الموحد بالصفات الكثيرة ، وإنما يمتنع انصاف المحال الكثيرة بالصفة  
المواحدة . فظهر الفرق .

\*\*\*

قال الشيخ : « وأيضا : المعنى المتقسم في نفسه إذا حل جسيما  
وعرض له الانقسام ، لا يخلو إما أن تؤدي القسمة إلى الانفصال إلى تلك  
المعاني أو لا تؤدي . فإن كانت تؤدي ، تعرض منه محالات . من ذلك :  
أن يكون تفرع وضع القسمة موجبا لتغير وضع المعنى فيه . ومن ذلك  
أن (٣٧) يحتل المعنى الانقسام إلى مبادئ معقولة غير متناهية . ومن  
ذلك أن يكون ( من حيث ) هو واحد غير معقول ، لأنه من حيث هو واحد  
غير منقسم . وأجزاء الحد ليست تكفي فيها الوحدة بالاجتماع ، بل وحدة  
إيجاب طبيعة واحدة . ومن حيث هو ذلك الواحد معقول ، ومن حيث  
هو ذلك المعقول (٣٨) غير منقسم ، ومن حيث يكون في الجسم منقسم .  
فأذن ليس من حيث هو معقول في الجسم البتة »

التفسير : اعلم : أنا في الفصل المتقدم بينا أنه متى كان المعقول  
ماهية غير قابلة للقسمة ، فإن القوة العاقلة لها يمتنع أن تكون جسمية .  
وأما في هذا الفصل ، فالمقصود : بيان أن المعقول — وإن كان في ماهية  
ركبة — فإنه يمتنع كونها حالة في الجسم .  
واعلم : أن هذا الكلام مبنى على مقدمتين :

(٣٥) المحول : ع

(٣٦) فإنه يمنع : ص

(٣٧) ومن ذلك لا يحتل معنى الانقسام : ص

(٣٨) المعقول : سقط ع

**لهذهها :** أن تعقل الشيء لا يحصل الا عند حصول صورة مساوية  
لماهية المعقول في العاقل . فاننا على هذا التقدير نقول : انا اذا عقلنا  
ماهية مركبة من الأجزاء ، فان هذه الصورة العقلية أيضا تكون مركبة من  
البسائط التي منها تركبت ماهية ذلك المعقول .

**والمقدمة الثانية :** ان الحال في الجسم المنتقسم يجب أن يكون منتقسما .  
**واذا ثبت هاتان المقدمتان ، فنقول :** اذا عقلنا ماهية مركبة عن  
بسائط كانت هذه الصور العقلية مركبة عن تلك البسائط . ثم ان هذه الصورة  
كانت حالة في الجسم انقسمت هذه الصورة بحسب انقسام محلها ،  
وحينئذ نقول : اما أن يكون الانقسام الحاصل بسبب أجزاء الماهية  
مطابقا للانقسام الحاصل بسبب انقسام المحل ، بمعنى أنه يحصل في  
كل جزء من أجزاء المحل جزء من أجزاء القوام ، وأنا أن لا يكون كذلك .  
وهذا التقسيم الذي ذكرناه هو المراد من قوله : لا يخلو إما أن تؤدي  
القسمة الى الانفصال الى تلك المعاني أو لا تؤدي . أي اما أن تكون  
القسمة الحاصلة بحسب انقسام المحل مؤدية الى الانقسام الحاصل  
بسبب أجزاء القوام ، أو لا تكون (٣٩)

فاما التقسم الأول وهو كون ( القسمة مؤدية ) اليه . فهذا قد  
انطلق من ثلاثة أوجه :

**الأول :** انه اذا حصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل  
من جانب العرض ، فحينئذ يحل كل واحد من أجزاء القوام في جزء من  
الأجزاء الحاصلة بحسب انقسام المحل على هذا الوجه ، فلو تغيرت هذه  
القسمة وحصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب  
الطول ، لزم أن تنتقل تلك المعاني من ذلك الجانب الى هذا الجانب .  
وحينئذ يلزم أن تنتقل تلك المعاني من ذلك الجانب الى هذا الجانب ،  
بحسب تغير حصول القسمة من جانب الى جانب . وأيضا : لو افقنا  
قسما في قسم هكذا : فانه يلزم وقوع القسمة في تلك البسائط .  
وهو محال .

**الوجه الثانى :** انه اذا كانت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام  
المحل غير متناهية ، فيلزم حينئذ ان تكون الانقسامات الحاصلة بسبب  
أجزاء القوام غير متناهية ، فيلزم كون الماهية مركبة من بسائط غير  
متناهية . وذلك محال .

أما أولا فلان كل واحد من تلك البسائط الغير متناهية ، لما كان حالا  
فى محل مغاير لحل الأجزاء ، لزم كون الجسم مركبا من أجزاء غير  
متناهية بالفعل . وذلك محال .

**والوجه الثالث فى بيان فساد هذا القسم :** هو أن الماهية وان كانت  
مركبة من البسائط الكثيرة ، لكن لا تكون تلك الماهية عبارة عن مجموع  
تلك البسائط ، بل لابد وأن يحدث عند اجتماع تلك البسائط هيئة واجدة  
تجرى مجرى الصور المقومة لتلك الماهية . فتلك الماهية تكون هيئة  
واحدة . وإذا ثبت هذا فنقول : تلك الماهية غير قابلة للتقسمة . فتعلقها  
لا يقبل التقسمة . فالموصوف بذلك التعقل لا يقبل التقسمة . وكل جسم  
غائه يقبل التقسمة . ينتج : أن الموصوف بذلك التعقل ليس بجسم .  
وأما القسم الثانى . وهو أن يقال : التقسمة الحاصلة بسبب انقسام  
الحل . لا تؤدي الى التقسمة الحاصلة بسبب أجزاء الماهية ، فهذا مما تركه  
« الشيخ » ولم يذكره ، لظهور فساد . لأن تلك التقسمة الحاصلة بسبب  
انقسام المحل ، اذا لم تكن مطابقة للتقسمة الحاصلة بسبب أجزاء الماهية ،  
فحينئذ يلزم وقوع التقسمة فى تلك البسائط . وذلك محال . وهذا القسم  
لما كان ظاهرا الفساد ، لا جرم ترك « الشيخ » ذكره .

**ولقائل أن يقول :** هذا الوجه بناء على أن التعقل مساو للمعقول فى  
تهام الماهية ، وعلى أن الجال ينقسم بانقسام محله . وكل ذلك مما تقدم  
الاعتراض عليه .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « ولأن الماهية المشتركة بين الأشخاص تتجرد عن  
الوضع وسائر اللواحق . فالما أن يكون هذا التجرد فى الوجود

الخارجى ، أو فى الوجود العقلى ، أو فى كليهما ، أو لا فى واحد منهما . فإن كان وجوده فى الوضع فى كليهما ، لم يكن مجردا عن الوضع البتة . لكنا فرضناها مجردة . هذا خلف .

وإن كان مجردا عن الوضع فى كليهما . فهذا كذب . لأنه ذو وضع فى الاعيان . وإن كان ذا وضع فى العقل وليس ذا وضع فى الخارج . فهذا أيضا كذب . فبقى أن لا يكون له وضع فى الخارج . فإن تصور به الجسم فى العقل كان له وضع فى العقل . وهذا محال » (٤٠)

التقسيم : هذه هى الحجة الرابعة على أن النفس ليست جسما ولا حالة فى الجسم . وتقريره : أنه لا شيء من الكليات بذى وضع . وكل ما كان حالا فى الجسم . فله وضع ، ينتج : فلا شيء من الكليات محال فى الجسم . أما الصغرى . وهى قولنا : لا شيء من الكليات بذى وضع . فتقريره : هو أن كل كلى (٤١) مشترك بين الأشخاص ذوات الأوصاف المختلفة ، فانه لا يكون له وضع معين . ينتج : فكل كلى فليس له وضع معين . وأما الكبرى . وهو قولنا : فكل ما كان حالا فى الجسم فله وضع . فتقريره : أن كل ما كان حالا فى الجسم ، فانه يكون مستاريا فيه مقدرا بمقداره . وكل ما كان كذلك ، فله وضع . ينتج : فكل ما كان حالا فى الجسم فله وضع . هذا تقرير هذه الحجة . والتقسيم المذكور فى الكتاب كانه غير مفيد . وذلك لأنه وضع أن الأمر الكلى متجزد عن الوضع ، والكلى لا وجود له الا فى الأذهان ، فيلزم منه أن الكلى مجرد عن الوضع فى العقل . وهذا المقدر يفيد كونه غير حال فى الجسم ، سواء كان مجردا عن الوضع فى الخارج ، أو لم يكن وإذا كان الأمر كذلك ، كان اعتبار هذا التقسيم عبثا .

ولقائل أن يقول : قد ذكرنا : أن الصورة التى سبقتها بالصورة المجردة العقلية ، صورة شخصية موجودة فى نفس شخصية . فكيف

---

(٤٠) النص ذكره المؤلف بمعناه .

(٤١) كلى فانه مشترك : ض



يمكن أن يقال : انها معنى كلى مشترك فيه بين الأشخاص ؟ فان قلتم : المراد من كونها كلية : هو انه اذا حذفت عنها شخصيتها وتعينها وحلولها فى ذلك المحل ، كان الباقى منطبقا بالحد على حد سائر الأشخاص الخارجية . فنقول : لم لا يجوز أن يقال : الصورة الحالية فى الجسم تكون كلية . بمعنى انه اذا حذفت عنها شخصيتها وحلولها فى الجسم ، كان الباقى منطبقا بالحد ، على حد سائر الأشخاص .

\*\*\*

قال الشيخ : « وايضا : انه ليس لشيء من الأجسام قوة ان يطلب او ان يفعل أمورا غير متناهية . والمقولات التى للعقل أن يفعل ايها شاء . كالصور المعدنية والشكل ، وغير ذلك . بلا نهاية لها . فاذن هذه القوة ليست بجسم ، لأن لكل جسم قوته الفعلية (٤٢) متناهية ، لست اعنى الانفعالية . فاذن (٤٣) لا يمتنع »

التفسير : هذه هى الحجة الخامسة . وتقريرها : أن كل قوة عقلية فانها تقوى على افعال غير متناهية . ولا شيء من القوة الجسمية يعوى على افعال غير متناهية . ينتج : فلا شيء من القوة العقلية بقوة جسمانية . أما بيان الصغرى : فلأن القوة العقلية ، يمكنها ادراك مراتب الأعداد والأشكال . وهى غير متناهية . وأما بيان الكبرى : فهو أن كل قوة جسمانية ، فانها تنقسم بانقسام محلها .

فيكون الحاصل فى بعض ذلك الجسم : بعض تلك القوة . فاذا مرصنا أن كل تلك القوة أو بعضها ابتداء بالفعل ، فان لم ينقطع الجزء المبنة كان الجزء مساويا للكل . وهو محال . وان انقطع كان فعل الجزء متناهيا ، وفعل الكل ضعفه . وضعف المتناهى متناه . فيلزم أن يكون فعل كل قوة جسمانية متناهيا . وهو المطلوب .

وللغائل أن يقول : لا نسلم أن القوة المعاطلة تقوى على افعال غير متناهية . أما قوله : « انها تقوى على ادراك مراتب الأعداد والأشكال »

(٤٢) قوة عقلية : ص

(٤٣) فان ذلك : ع

وهي غير متناهية « قلنا : لا نسلم أن الإدراك فعل ، بل هو انفعال .  
 وذلك لأنه لا معنى لإدراك الحقائق ، إلا كونه المدرك قابلاً للمصور  
 العقلية . فيكون الإدراك من باب الانفعال . وأنتم سلمتم أن الأمر  
 الجسماني لا يمتنع أن ينفعل انفعالات غير متناهية ، بدليل : أن الهوى  
 قد انفعَلَ انفعالات غير متناهية . سلمنا : أن الإدراك فعل ، لكن لا نسلم  
 أن القوة العقلية تقوى على إدراكات غير متناهية . فان قلتم : الدليل  
 عليه : أنها لا تنتهي إلى مرتبة إلا ويمكن بقاؤها بعد تلك المرتبة وصورتها  
 مدركة لمعقولات أخر بعد ذلك . وذلك يدل على أنها تقوى على  
 إدراكات غير متناهية . فنقول : أن دل هذا على جواز كونها فاعلةً أفعالاً  
 غير متناهية ، فهذا قائم في القوة الجسمانية ، فإنها لا تنتهي إلى وقت  
 إلا ويجوز بقاء ذاتها بعد ذلك ، وتزايد أفعالها بعد ذلك . وهذا يقتضي  
 جواز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية . فان لم يلزم هنا لم يلزم فيما  
 قلتم .

سلمنا : أن القوة العقلية تقوى على أفعال غير متناهية ، لكن  
 لا نسلم أن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية . أما  
 قوله : « كل قوة جسمانية فإنها تنقسم بانقسام محلها » قلنا : سبق  
 الكلام عليه . سلمنا ذلك . فلم قلتم : أنه محال ( لـ ) قوله : كل القوة  
 وجزؤها إذا ابتدأ بالفعل من مبدأ معين ، فان لم ينقطع عمل الجزء ،  
 لزم أن يكون الجزء مساوياً للكل في هذا المعنى . ولا يمتنع كون الجزء  
 مساوياً للكل في بعض الصفات واللوازم . وإنما الممتنع أن يتساوى في  
 جميع الأمور ، فلم قلتم : أنه يلزم من تساوى الكل والجزء في هذا الحكم  
 تساويهما في جميع الأمور ؟ سلمنا : أن ما ذكرتم يدل على أن القوة  
 الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية . لكنه معارض بدلائل تدل  
 على جوازه :

**فالأول :** أن القوة الجسمانية في وجودها ومؤثراتها ، لا تنتهي  
 إلى وقت ، ويمكن بقاء ذاتها وبقاء مؤثراتها بعد ذلك . والأغلب أن ينتقل  
 الشيء من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي . وأنه محال .

وإذا كان الأمر كذلك — على ما ذكرنا — كانت القوة الجسائية في ذاتها ومؤثراتها ممكنة البقاء أبداً . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ يمتنع أن يقال : يستحيل البقاء أبداً .

**والثاني :** أن ضريح العقل شاهد بأنه لا يمتنع بقاء الأرض على طبيعتها أبداً . ومتى كانت باقية تلك الطبيعة خالصة عن العوائق ، فإن تلك الطبيعة توجب حصولها في مركز العالم . فثبت : أن بقاء الطبيعة الأرضية مع بقاء كونها موجبة حصول الأرض في مركز العالم ، أمر ممكن ، غير متعذر أبداً . وذلك يدل على ما قلناه .

**والثالث :** أنه يمتنع أن يجب عليها (٤٤) في وقت معين . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يصح استمرارها أبداً . أما الأول . فلأن تلك الماهية ممكنة لذاتها . والأوقات متناهية ، فيمتنع أن يصير واجب العدم في وقت بعينه . فلو عقل ذلك ، فلنمقل أيضاً أن يصير واجب الحدوث في وقت بعينه . وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث الحوادث على افتقارها إلى المؤثر . وذلك باطل بالبدية .

وأما الثاني : وهو أنه لما لم يجب عليها في شيء من الأوقات المعينة ، وجب أن يصح استمرارها أبداً . فلأنه لا ينتهي إلى وقت إلا ويجوز بقاؤه بعد ذلك . ولا معنى لجواز البقاء الأبدى إلا ما ذكرنا .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن القوة الجسائية ، لا يمتنع بقاؤها مدة غير متناهية . سلطنا جميع ما ذكرناه . لكنه منقوص على أصولكم بالنفوس التي هي الحركات القريبة للأفلاك ، فإنها عندكم قوى جسائية ، مع أنها أزلا وأبداً توجب حركات الأفلاك . أجابوا عنه : بأن القوة الجسائية لا يمتنع عليها انفعالات غير متناهية . وإذا ثبت هذا فنقول : النفوس الفلكية تستفيد القوة من فيض العقول المارقة . فتقوى بسبب ذلك على أفعال غير متناهية . فنقول : إذا جوزتم هذا ، فلم لا تجوزوا أيضاً أن يقال : أن النفوس الناطقة جسائية ، إلا أن أثار العقل

الفعال فائضة عليها ؟ ولهذا السبب قويت النفس الناطقة على أعمال غير متناهية .

\*\*\*

قال الشيخ : « قد بان لك مدرك المعقولات . وهو النفس الانسانية جوهر غير مخالطة للمادة يرى عن الأجسام منفرد الذات بالقوام والعقل . ولكن هذا آخرها ، تقولها فى الطبيعيات »

التفسير : لما فرغ من ذكر الدلائل ، أردفها بالنتيجة . وهى أن النفس الانسانية موجود ليس بجسم ولا جسمانى . وهو المطلوب .  
ولتختتم هذه الجملة بذكر مسألة فى اثبات حدوث النفس الناطقة .

احتجوا عليها بان قالوا : لو كانت النفوس أزلية ، لكانت إما واحدة أو كثيرة . وهما باطلان . فالقول بأزليتها محال . أما الشرطية . فبديهية . وأما أنها غير كثيرة . فلأنها لو كانت كثيرة ، لامتاز كل واحد منها عن الآخر بأمر ما . وذلك الأمر إما نفس الماهية ، أو داخل فيها ، أو خارج عنها . والأولان باطلان ، لأن النفوس البشرية متساوية فى الماهية . والخارج عن الماهية إما لازم أو مفارق . واللازم باطل لأن الأشياء المتساوية فى تمام الماهية يمتنع اختلافها فى اللوازم . والمفارق باطل ، لأن التغاير بالمعوارض المفارقة لا يكون إلا للتغاير فى المادة . ولا مادة للنفس غير البدن . ولا بدن قبل البدن . وأما أنها غير واحدة فلأنها بعد التعلق بالبدن ، إن بقيت واحدة لزم أن يكون معلوم كل واحد ، معلوما لكل واحد . وهو باطل . وإن تعددت فهو محال . لأن التعدد بعد الوحدة من خواص الجسم ، والنفس ليست بجسم . فيمتنع ذلك عليها .

ولقائل أن يقول : السؤال عليه شائم من وجوه :

السؤال الأول : لم قلتم : أنها لو كانت متعددة ، لكان ذلك لأجل اختصاص كل واحد منها بأمر ما ، فإن هذا بناء على أن النفس زائدة على الماهية . وذلك باطل . والا لزم التسلسل .

**السؤال الثالث :** لم قلتم : أن النفوس البشرية متساوية في تمام الماهية ، ومساوئ النفوس البشرية متساوية في قبول العلم ونفى تدبير الأجسام البشرية . وكل ذلك من باب الصفات . والاستواء في اللوازم لا يدل على الاستواء في الملزومات ؟

**السؤال الثالث :** لم لا يجوز أن يقع التمايز بالعوارض المفارقة ؟ ( ل ) قوله : « التمايز بالعوارض لا يكون إلا للتغاير في المادة . ولا مادة للنفس إلا البدن . ولا بدن قبل البدن » قلنا : المقدمات الثلاث مبنوعة . أما المقام الأول . وهو قوله : الامتياز لا يكون إلا للتغاير في المواد . قلنا : يشكل بتغاير المواد . فان ذلك لو كان لتغاير المواد ، لزم التسلسل . وان كان لتغاير الصفات الحالة فيها ، لزم الدور . وان لم يكن لشيء من ذلك ، فقد حصل التغاير ، لا لأجل المادة .

**المقام الثاني :** لم قلتم : انه لا مادة للنفس إلا البدن ؟ وما البرهان على الحصر ؟ ثم نقول : الستم تقولون : أن النفوس بعد مفارقة الأبدان لا يمتنع أن تتعلق بضرب من الأجسام السماوية ؟ فلم لا يجوز أن يقال : إنها قبل هذه الأبدان كانت متعلقة بضرب من الأجسام السماوية ولهذا السبب حصل التغاير ؟

**المقام الثالث :** هب أن الأمر كما قلتم . لكن لم قلتم : انه ليس قبل هذا البدن بدن آخر ؟ وعلى هذا التقدير يكون برهان حدوث النفس مبنيًا على بطلان التناسخ ، لكن بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس ، فيلزم الدور . ثم نقول : يشكل ما ذكرتم بالنفوس الهيولانية المفارقة ، فانه لا امتياز بينها في شيء من الذاتيات واللوازم والعوارض المفارقة ، مع انها متعددة .

**لا يقال :** امتياز كل واحد منها عن غيره انها كان لشعوره بذاته الخصوصية . **لأننا نقول :** شعوره بذاته الخصوصية مشروط بامتياز ذاته عن غيره . ولو كان هذا الامتياز محلا بذلك الشعور ، لزم الدور . وهو محال . ثم نقول : هب انه ثبت القول بحدوث النفوس . فما الدليل على

فساد التناسخ ؟ قالوا : لأن عند حدوث البدن المخصوص ، تحدث نفس .  
فلو تعلق نفس أخرى به على سبيل التناسخ ، لزم اجتماع النفس (٤٥)  
فى بدن واحد . وهو باطل . قلنا : لم لا يجوز أن يقال : النفوس مختلفة  
بالماهية ، فكان البدن الصالح لهذه النفس لا يكون صالحا لنفس أخرى ؟  
الثانى : هب أن النفوس واحدة فى النوع . لكن لم لا يجوز أن  
يقال : النفس التناسخية حصلت فيها هيئات كسبية من العلوم والأخلاق .  
وهذا البدن لا يصلح إلا للنفس الموصوفة بتلك الصفة ، والنفس  
الجاذبة تكون خالية عن هذه الصفات ، فلا جرم لا يكون هذا البدن  
صالحا للنفس الحادثة ؟

السؤال الثالث : قولكم : أن عند حدوث البدن يجب غيضان نفس  
حادثة . فنقول : هذا إنما يلزم إذا كان موجد النفس الناطقة موجبا  
بالذات ، فإما إذا كان ماعلا بالاختيار . فمن أين يلزم ؟

الرابع : لم لا يجوز أن يقال : النفس التناسخية أولى . لأنها موجودة  
قبل حدوث البدن . فهى تتعلق بذلك البدن ، قبل استكمال مزاجه . وبصير  
ذلك التعلق مانعا من حدوث نفس أخرى ؟

الخامس : هذا أيضا وارد عليكم . لأن البدن عند حدوثه كان قابلا  
لنفس « زيد » ولنفس « عمرو » لأن النفس متساوية ، فلم ناض على  
هذا البدن المعين ، نفس « زيد » دون نفس « عمرو » ؟  
السادس : لم قلتم : أنه ينتج تعلق نفسين ببدن واحد ؟

\*\*\*

وهنا آخر الكلام فى الطبيعيات والحمد لله رب العالمين .  
( تم الجزء الثانى من كتاب شرح عيون الحكمة للإمام فخر الدين  
المرازى . ويليه الجزء الثالث فى الالهيات )

| الموضوع                                       | صفحة |
|---|------|
| فهرس  |      |
| المجزء الثاني من كتاب<br>« تبرج عيون الحكمة » |      |
| الموضوع                                       | ٢    |
| الفصل الأول                                   |      |
| في  |      |
| تقسيم العلوم                                  |      |
| ***   |      |
| الفصل الثاني                                  | ٢٥   |
| في  |      |
| المصادر التي يجب                              |      |
| تقديمها على العلم الطبيعي                     |      |
| ***   |      |
| الفصل الثالث                                  | ٤٩   |
| في  |      |
| بيان تنهاى الأبعاد                            |      |
| ***   |      |
| الفصل الرابع                                  | ٦٥   |
| في  |      |
| بيان أن الجهات لا تتحد                        |      |
| إلا بالمحيط والمركز                           |      |
| ***   |      |
| الفصل الخامس                                  | ٧٢   |
| في  |      |
| احكام الأجسام البسيطة والمركبة                |      |
| ***   |      |
| الفصل السادس                                  | ٨٢   |
| في  |      |
| نقى الخلاء ونقى الملا                         |      |
| ***   |      |
| الفصل السابع                                  | ١٠١  |
| في  |      |
| نقى الجوهر الفرد                              |      |
| ***   |      |

| الوضوع                  | صفحة |
|-------------------------|------|
| الفصل الثامن            | ١١٩  |
| في                      |      |
| الزمان                  |      |
| ***                     |      |
| الفصل التاسع            | ١٥١  |
| في                      |      |
| مبادئ الحركة            |      |
| ***                     |      |
| الفصل العاشر            | ١٧٧  |
| في                      |      |
| مسائل السماء والعالم    |      |
| ***                     |      |
| الفصل الحادي عشر        | ١٩٣  |
| في                      |      |
| الآثار الفلوية          |      |
| ***                     |      |
| الفصل الثاني عشر        | ٢١٣  |
| في                      |      |
| النباتات                |      |
| ***                     |      |
| الفصل الثالث عشر        | ٢١٧  |
| في                      |      |
| الحيوان                 |      |
| ***                     |      |
| الفصل الرابع عشر        | ٢٤٣  |
| في                      |      |
| الحواس الباطنة          |      |
| ***                     |      |
| الفصل الخامس عشر        |      |
| في                      |      |
| القوى المحركة الحيوانية | ٢٥٥  |
| ***                     |      |
| الفصل السادس عشر        |      |
| في                      |      |
| النفس الناطقة           | ٢٩٦  |



# شرح عيون الحكمة

تأليف

الامام فخرالدين الرازي

محمد بن عمر بن الحسين المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

الجزء الثالث

في

الالهيات



## الفصل الأول

فى

# أَوْصَافِ الْمَوْجُودِ

قال المشيخ : « الموجود (١) قد يوصف بأنه واحد أو كثير ، وبأنه كلى أو جزئى ، وبأنه بالفعل أو بالقوة . وقد يوصف بأنه مساو لشيء ، وقد يوصف بأنه متحرك أو ساكن . أو غير ذلك . لكنه لا يمكن أن يوصف بأنه مساو ، إلا إذا صار كبا . ولا يمكن أن يوصف بأنه متحرك أو انسان ، إلا إذا صار جسما طبيعيا . فاذن ما لم يصر رياضيا ، لم يوصف بها يجرى مجرى أوسبط هذه الصفات ، وما لم يصر طبيعيا ، لم يوصف بها يجرى مجرى احدها . لكنه لا يحتاج فى أن يكون واحدا أو كثيرا الى أن يصير رياضيا أو طبيعيا . بل لأنه موجود عام ، هو صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة ، وما ذكر معنا . فاذن الوحدة والكثرة من الأعراض الثانية للموجود ، الذى يعرض له بها هو موجود . ولولا ذلك لكان الموجود الواحد لن يكون إلا رياضيا أو طبيعيا . فاذن للموجود بها هو موجود : أعراض ذاتية »

التفسير : قد ذكرنا فى أول الطبيعيات : أن العلوم ثلاثة : الالهييات ، والرياضيات ، والطبيعيات . فنقول : المعارض العارضة للموجود . تارة تكون عارضة له من حيث انه موجود ، وتارة من حيث انه موجود مخصوص .

---

(١) عنوان الفصل ليس فى الأصل .

أما ( القسم الأول وهو ) الأعراض المعارضة للموجود من حيث أنه موجود : فقد ذكر « الشيخ » منها فى هذا الموضع ثلاثة : كونها واحدة أو كثيرة ، وكونها كلية أو جزئية ، وكونها بالفعل أو بالقوة . وأنا أعددنا فى هذا المقام :

**الأول :** أن يقال : الموجود إما أن يكون متحيزا ، أو حالا فى المتحيز ، أو لا متحيزا ولا حالا فى المتحيز . وهذا التقسيم أمر لاحق للموجود من حيث أنه موجود . فإن الموجود أن كان واجبا فهو فى أول العقل يحتمل كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة ، وإن كان ممكنا فكتلك . وهذا يدل على أن الموجود لكونه موجودا : مستعد لأن ينقسم الى هذه الأقسام الثلاثة .

**الثانى :** أن يقال : الموجود إما أن يكون علة فقط ، أو معلولا فقط ، أو علة ومعلولا معا بالنسبة الى شيئين مختلفين ، أو لا علة ولا معلولا البتة . وقد يعبر عنه بعبارة أخرى : فيقال : الموجود إما أن يكون مؤثرا لا يتأثر — وهو واجب الوجود — أو متأثر لا يؤثر — وهو الهوىلى — أو مؤثرا ومتأثرا — وهو كالموجودات الروحانية فإن وجودها واقع مايجاد واجب الوجود ، ثم إنها مؤثرة فى تدبير الأجسام — أو لا مؤثرا ولا متأثرا .

وقد يعبر عنه بعبارة أخرى : فيقال : الموجود إما أن يكون فاعلا فقط ، أو منفعلا ، أو فاعلا ومنفعلا معا ، أو لا فاعلا ولا منفعلا البتة . وبعبارة أخرى : إما أن يعطى ولا يقبل ، أو يقبل ولا يعطى ، أو يعطى ويقبل ، أو لا يعطى ولا يقبل . ومثل هذا التقسيم مذكور فى أعضاء الانسان وغيره .

**الثالث :** أن يقال : الموجود إما أن يكون بالفعل من جميع جهاته واعتباراته — وذلك هو واجب الوجود والجواهر المجردة الروحانية — وإما أن يكون بالقوة من كل الجهات . وذلك محال . والا لكان بالقوة فى كونه بالقوة . وهلم جرا . وذلك محال . وإما أن يكون بالفعل من بعض الوجوه ، وبالقوة من سائر الوجوه .

**الرابع :** أن يقال : الموجود إما أن يكون كاملا أو مكتفيا أو ناقصا .  
فالكامل هو الذى حصل له ما يمكن حصوله ، والمكتفى هو الذى ليس كذلك  
لكن حصلت فيه قوة لو خلت عن العوائق لامتضت حصول تلك الكمالات ،  
والناقص هو أن لا تحصل فيه تلك الكمالات ولا تحصل فيه قوى توجب حصول  
تلك الكمالات . وقد يقال : الموجود إما أن يكون تاما أو فوق التام أو  
ناقصا أو مكتفيا . وقد يقال : الموجود إما أن يكون شريفا أو خسيسا .

**الخامس :** الموجود إما أن يكون واحدا أو كثيرا ، أو يدخل فى الواحد  
« الموهو » والمساواة والمثابفة والموازاة والمائلة والمطابقة . وفى الكثير  
مقابلاتها .

**السادس :** الموجود إما أن يكون كليا أو جزئيا .

**السابع :** أن الموجود إما أن لا يكون له أول وآخر ، أو يكون له  
أول وآخر ، أو لا يكون له أول ويكون له آخر . والعلماء قالوا : هذا  
بحال . لأن ما ثبت قدمه استحالة عنه ، أو لا يكون له آخر ويكون له  
أول .

**الثامن :** الموجود إما أن يكون بسيطا أو مركبا . وتبام هذا التقسيم  
أن يقال : الموجود إما أن لا يكون متركبا عن شئ ولا يتركب عنه شئ وهو  
الفرد المجرد . وإما أن يكون متركبا عن شئ ويكون غيره مركبا عنه .  
وإما أن لا يكون متركبا عن شئ ويكون غيره متركبا عنه . وإما أن يكون  
هو متركبا عن شئ ولا يتركب غيره عنه .

وقد يقال : المركب إما أن يكون تركيبه واقعا فى المرتبة الأولى أو  
فى الثانية أو فى الثالثة . وهلم جرا .

**التاسع :** الموجود إما أن يكون واجبا أو ممكنا . وبطريق آخر : إما  
أن يكون غنيا أو محتاجا . وبطريق آخر : وهو أن الموجود إما أن يكون  
حقا أو باطلا .

**العاشر :** الوجود إما أن يكون قديما أو محدثا . ويدخل فيه نفس الأول والأبد والاولية والآخرية وما فيها من الاشكالات .

**الحادي عشر :** الوجود إما أن يكون قار الذات ، أو منقضى الذات . وقد يقال : الموجود إما أن يكون باقيا في الذات أو في الصفات وفي الإضافات ، أو يكون متغيرا في الذات وفي الصفات وفي الإضافات ، أو يكون متغيرا في الذات باقيا في بعض هذه الأقسام ومتغيرا في بعضها .

**الثاني عشر :** الوجود إما أن يكون متناهيا أن غير متناه . ونذكر هنا : أن التناهي قد يقال على طريق السلب ، وقد يقال على طريق العدول . وأيضا : فغير المتناهي إما أن يكون في ذاته أو في تأثيراته .

**الثالث عشر :** الموجود إما أن يكون موصوفا أو صفة ، أو لا موصوفا ولا صفة .

**الرابع عشر :** الموجود إما أن يكون مكانا أو زمانا ، وإما ألا يكون كذلك . لكنه يكون إما مكانيا أو زمانيا ، وإما أن لا يكون مكانا ولا زمانا ولا مكانيا ولا زمانيا . وهذا تقسيم شريف يحتوي على علم كثير .

**الخامس عشر :** الموجود إما أن يكون صعب الإدراك ، أو سهل الإدراك . والذي يكون صعب الإدراك . إما أن يكون كذلك لغاية ظهوره وقرّة نوره — كما لا تقوى على إدراك الشمس أعين الخفافيش . ومن هذا الباب عجزا لمقول البشرية عن معرفة الحق سبحانه — وإما أن يكون كذلك لغاية خفائه — كما في الموجودات الضعيفة التي تكون من باب النسب والإضافات .

**والذي يكون سهل الإدراك .** ف ( هو ) ما يكون ( ٢ ) متوسطا في القوة والضعف ، كالكميات والكيفيات .

**السادس عشر :** الموجود إما أن يكون موجود النظر — ومثاله  
 ظاهر — أو عديم النظر . وهذا القسم واجب الاعتراف به . والألزم  
 الدور . وعلى هذا لا يبعد إثبات موجود لا يشبهه شيء . وبهذا الطريق  
 يبطال القول بالحقائق الغائب بالشاهد ، والقول بالحسن والتبحر العقليين .  
**السابع عشر :** الموجود إما أن تكون حقيقته مستقلة بالمعلومية ، أو لا  
 تكون كذلك .

**فإن كان الأول** فإما أن يكون غنيا عن محل يحل فيه — وهو الذوات  
 — أو محتاجا إليه — وهو الصفات — وأما الذى لا تكون حقيقته مستقلة  
 بالمعلومية . فذلك هو النسب والاضافات .

**الثامن عشر :** الموجود إما أن يكون موجودا فى الأعيان أو فى الأذهان  
 أو فى اللفظ أو فى الكتابة . ثم يقال : الموجود فى الأذهان . هو أيضا  
 موجود فى الأعيان ، لأن الموجود ذهنى صورة جزئية إدراكية موجودة  
 فى نفس شخصية معينة . فيكون الموجود فى الذهن ، موجودا فى العين .  
 فما الوجه الذى يمتاز به الموجود ذهنى عن الموجود المعنى ؟ وأما  
 الموجود فى اللفظ والكتابة فذاك مجاز من القول . ومعناه : الألفاظ الدالة ،  
 والكتابات الدالة بسبب الوضع والاصطلاح .

**التاسع عشر :** الموجود إما أن يكون موجودا بوجود هو غيره ، أو  
 موجودا لموجود هو نفسه . والأول حاصل . كقولنا : الواد موجود ، والمثلث  
 موجود . والثانى حاصل . والا لزم التسلسل . والموجود الذى يكون  
 موجودا بوجود هو نفسه : هو (٣) الوجود .

**العشرون :** الموجود إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا . وقد ذكرنا هذا  
 التقسيم فى فصل (٤) « قاطيفورياس » وذكرنا : أن إيراد هذا الفصل  
 فى المنطق أجنبي ( عنه ) فالموضوع (٥) اللائق به ( هو ) العلم الإلهى .

(٤) باب : ص

(٣) وهو الوجود : ص

(٥) وأما الموضوع : ص

فهذا مجموع الأحوال العارضة للموجود من حيث انه موجود .  
( وأما ) القسم الثانى ( وهو ) الأحوال العارضة للموجود من حيث  
الله موجود مخصوص فهو كقولنا : الموجود مساو ومفاوت . وهذا  
العارض انما يعرض للموجود ، اذا كان ذلك الموجود كذا . فنقول : هذا  
الموجود متحرك وساكن . فان هذا العارض انما يعرض للموجود اذا كان  
جسما طبيعيا . وأما بيان انحصار العلوم النظرية فى هذه الثلاثة . فقد  
سبق تقريره فى أول الطبيعيات .

\*\*\*

قال الشيخ : « والفلسفة الأولى موضوعها : الموجود بما هو موجود .  
ومطلوبها : الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود . مثل الوحدة والكثرة  
والعلية . وغير ذلك »

التاسع : ههنا مسألتان :

المسألة الأولى

فى

بيان ان موضوع العلم الاثنى هو الموجود من حيث هو موجود  
وفيه مذهبان آخران :

أحدهما : أن موضوعه : هو الاله — سبحانه — والمراد : معرفة  
صفاته وأفعاله .

والثانى : أن موضوعه : هو الملل الأربع .

فنقول : أما القول الأول فباطل . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان وجود الاله ، مطلوب بالدليل ، ولا يمكن اثباته الا فى  
هذا العلم ، واذا كان ذلك من مطالب هذا العلم ، امتنع أن يكون موضوعا  
لهذا العلم .

---

(٦) فان هذا : ص



**الثاني :** ان هذا العلم يبحث عن الكلى والجزئى والقوة والفعل  
والعلة والمعلول والوحدة والكمية . وهذه الأحوال لا تنفرض لذات الاله  
— سبحانه — من حيث انه هو ، بل من حيث انه موجود .

**والقول الثانى ايضا باطل . لعين هذين الوجهين :**

**فالأول :** ان اثبات السبب من حيث انه سبب ، محتاج الى البرهان ،  
ولا يمكن اثباته الا فى هذا العلم . وما كان مطلبا من مطالب العلم ،  
لا يكون موضوعا له .

**والثانى :** ان هذا العلم يبحث عن أمور ليست هى من الأعراض الخاصة  
بالأسباب ، بما هى أسباب . مثل الكلى والجزئى والوجوب والإمكان ،  
والواحد والكثير .

واذا عرفت فساد هذين القولين ، فنقول : موضوع هذا العلم :  
الموجود بما هو موجود . ويدل عليه : (٧) ان هذه الأحوال التى عندناها  
( هى ) مطالب فى هذا العلم ، فيجب أن يكون موضوع هذا العلم : هو  
الأمر الذى تعرض له هذه الأحوال من حيث هو هو . ولما كان ذلك الأمر  
ليس الا الموجود ، علمنا أن موضوع هذا العلم : هو الموجود من حيث انه  
موجود .

### المسألة الثانية

فى

( تقسيمات الموجود )

اعلم : ان التقسيمات التى ذكرناها للموجود ، منها ما هو له كالأنواع .  
وهى : كالجوهر والكم والكيف . فانه ليس يحتاج الموجود فى انقسامه  
اليها الى أن ينقسم قبلها الى أشياء أخر . فأما الانقسام الى الواحد  
والكثير والكلى والجزئى والعلة والمعلول ، فهذا من باب المعارض والأحوال  
اللاحقة . والأمر فيه ظاهر .

\*\*\*

---

(٧) ويدل عليه أمران : الأول ان هذه ... الخ ص

قال الشيخ : ( لا الوجود قد يكون موجودا على أنه جاعل شيئا من الأشياء بالفعل — أمرا من الأمور بوجوده في ذلك الشيء — مثل البياض في الثوب ، ومثل طبيعة النار في النار . وهذا بأن تكون ذاته حاصلة لذات أخرى (٨) بأنها ملاقية له بالأسر ، ومتقربة فيه .  
لا كالوحد في الحائط ، إذ له انفراد ذات منفردة متبرئة عنه . ومنه ما لا يكون كذلك »

التفسير : الموجود إما أن يكون حالا في غيره . كقولنا : البياض في الجسم . أو لا يكون .

ويجب علينا تفسير الحلول فنقول : أن كون الشيء في الشيء قد يكون بحيث تكون حقيقة كل واحد منهما شائعة سارية في الأخرى ، وبحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الأخرى ، تحقيقا أو تقديرا . مثل البياض في الثوب ، ومثل : طبيعة النار في النار . فإن ذات البياض سارية في ذات الجسم ، بحيث تكون الإشارة إلى الجسم عين الإشارة إلى البياض . وبالعكس . وقد لا تكون كذلك ، بل تكون ذات كل واحد منهما مابينة لذات الأخرى في الإشارة ، ككون (١٠) الوحد في الحائط وكون الماء في الكوز .

وإذا عرفت هذين القسمين فنقول : معنى الحلول لا يحصل إلا في القسم الأول . وذلك لأن الشئيين اللذين وصفتهما ماذكرناه . فإما أن يكون أحدهما متبوعا في الوجود ، ويكون الآخر تابعا له . وإما أن لا يكون كذلك ، بل يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر . فإن كان الأول فالتابع هو الصفة والعرض والحال ، والمتبوع هو الذات والجوهر والمحل . وإن كان الثاني فهو كالحال في الذاتين ، يكون كل واحد منهما قائما بنفسه . ثم انهما يتداخلان ويتلاقيان بالكلية . هذا . وإن كان أمر ممتنع الوجود ، لكنه حاصل بسبب القسمة العقلية ، فلا بد من تلخيص مفهومه .

(٨) أخرى وملاقية له : ص . والتصحيح من : ع  
(٩) متبرىء : ص  
(١٠) لكون : ص

فان قيل انكم ذكرتم فى تفسير الحلول : كون كل واحد منهما بحيث تكون  
 الاشارة الى أحدهما اشارة الى الآخر تحقيقا أو تقديرا ، فما الفائدة فى  
 قولكم : تحقيقا أو تقديرا ؟ قلنا : الاشارة الى أحدهما اما أن تكون عين  
 الاشارة الى الآخر ، اذا كان كل واحد منهما مشارا اليه فى نفسه بحسب  
 الحسن . وذلك مثل الجسم الذى حل فيه اللون . فان الجسم مشار اليه  
 بحسب الحس واللون أيضا كذلك . فلا جرم كانت الاشارة الحسية الى  
 الجسم عين الاشارة الى اللون . اما الذى لا يكون كذلك — اعنى : أن  
 لا يكون المحل والحال مشارا اليه بحسب الحس — فان الذى ذكرناه لايجزى  
 فيه ، الا بحسب التقدير . وتقديره : أن الذى لا يكون كل واحد منهما مشارا  
 اليه بحسب الحس . اما أن يكون لأجل أن أحدهما ليس كذلك ، أو لأجل أنه  
 ليس ولا واحد منهما كذلك . اما القسم الأول : فهو على وجهين : لأنه اما  
 أن يكون المحل مشارا اليه ، والحال لا يكون كذلك . واما أن يكون  
 الحال مشارا اليه ، والمحل لا يكون كذلك .

اما القسم الأول . فهو حاصل فى الوجود . فان الجسم موجود  
 مشارا اليه بحسب الحس . والصوت القائم به لا يمكن أن يشار اليه بحسب  
 الحس . فهنا الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى الصوت تقديرا لا تحقيقا  
 بمعنى أنه لو كان الصوت مشارا اليه بحسب الحس ، لكانت الاشارة  
 الى الجسم عين الاشارة الى الصوت القائم به .

واما الثانى : وهو أن يكون الحال مشارا اليه  
 فهذا عندى ممتنع ، الا أن الفلاسفة يثبتون ذلك ، لأن عندهم الحجية  
 والمقدار أمر مشار اليه بحسب الذات ، ثم انه حال فى الهوىلى ، مع أن  
 الهوىلى ليس لها فى ذاتها وضع ، ولا ليها اشارة . وبرهان بطلانه :  
 انها يظهر عند ابطال القول بالهوىلى .

واما القسم الثانى — وهو المشيئان اللذان لا يكون لواحد منهما وضع  
 ولا اشارة ، مع أنه يكون أحدهما حالا فى الآخر — فهذا كما تقوله فى النفس

الناطقة . فانها اذا اتصفت بالمعارف والعلوم . فذات النفس مجردة وتلك المعارف أيضا كذلك . ثم ان تلك المعارف حالة فى النفس ومعنى الحلول هناك : هو أن تلك العلوم اخضعت بجوهر النفس اختصاصا ، لو أمكنت الإشارة إليها ، لكانت الإشارة الى أحدهما عين الإشارة الى الآخر . وكذلك اذا قلنا : ان ذات الله تعالى موصوفة بالصفات . فالمراد ( من ) ذلك ( ما ) قلناه ( ١١ )

فان قالوا : لما كان معنى الحلول بقسميه ( ١٢ ) حاصلا فى هذه الصورة ، مع أنه لا يحصل فيه ما ذكرتم من وحدة الإشارة ، كان ( ١٣ ) . الحلول لا محالة أمرا مغايرا لوحدة الإشارة . فنقول : لاشك أن معنى الحلول أمر مغاير لوحدة الإشارة ، الا أنه لا يمكننا أن نعبر عن ذلك المعنى الا بهذا الطريق .

فقد ظهر بهذا التفصيل : مرادنا من قولنا : الإشارة الى أحدهما عين الإشارة الى الآخر تحقيقا وتقديرا .

واعلم : أن من الناس من فسر الحول بتفسير آخر . فقال : ثبت أن التميز حاصل فى الحيز المعين . ولاشك أن بعض الحال فى ذلك الجسم يكون أيضا حالا فى ذلك الحيز . فانا ندرك معرفة بديهية بين البياض القائم بهذا الجسم ، والبياض القائم بذلك الجسم . ونعلم أن هذا البياض حصل فى هذا الحيز الذى حصل الجسم فيه ، وأن ذلك البياض حصل فى ذلك الحيز الذى حصل فيه ذلك الجسم . فالجسم والعرض يصدق على كل واحد منهما أنه مختص بذلك الحيز المعين ، الا أن الجسم أصل فى ذلك الاختصاص والعرض تابع . فلهذا المعنى نقول : كون العرض حالا فى المحل معناه كون ذلك العرض حاصلا فى ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه ، ولما صار الحلول مفسرا بهذا ، ثبت : أن كل ما كان مجردا عن الوضع والحيز ، فانه يمتنع كونه موصوفا بشيء من الصفات .

( ١٢ ) بقسماء : ص

( ١١ ) قلنا : ص

( ١٣ ) وكان : ص

ثم ان القائلين بهذا اعتبروا هذه المقدمة طردا وعكسا .

اما الطرد فهو أنهم قالوا : لا شك ان نفس الانسان موصوفة بالمعلوم والأخلاق ، وقد ثبت ان كل ما كان محلا لغيره ، كان جسما مختصا بالحيز . فالنفس جسم . وأيضا : اذا ثبت انه سبحانه موصوف بصفات الجلال وكل موصوف بصفة فهو جسم ومختص بحيز ، ينتج : انه سبحانه كذلك .  
**واما العكس** فهو ان نفاة الصفات قالوا : ثبت ان ذاته سبحانه منزهة عن الوضع والحيز . وكل ما كان كذلك ، امتنع كونه موصوفا بشيء من الصفات ، ينتج : انه سبحانه غير موصوف بشيء من الصفات .  
فهذا تقرير هذا الكلام .

**واعلم : ان تفسير الحلول بما ذكره باطل . ويند عليه وجوه :**

**الأول :** ان كون الجسم حاصلا في الحيز صفة من صفات الجسم ، فلو كان الحلول مفسرا بما ذكره ، لكان معناه : ان حصول ذلك الجسم في ذلك الحيز ، تبعا لحصول محله فيه . وذلك محال ، لانه يوجب التسلسل .

**الثاني :** ان بديهية العقل حاكمة بأن الثلاثة فرد ، والأربعة زوج وبديهية العقل حاكمة بأن كون الثلاثة ثلاثة ، وكون الأربعة أربعة . ليس له وضع وحيز ، حتى نقيس (١٤) كونها موصوفة بالفردية والزوجية بذلك .

**الثالث :** ان ذات الاله موصوف بالصفات (١٥) الاضافية بالاتفاق . وهذا التدرى يكتفى في ابطال قولهم .

**الرابع :** ان الأجسام قد تكون موصوفة بالاضافات . مثل وصف الانسان بالابوة والبنوة . ولا يقال : معنى كون الجسم موصوفا بهذه الاضافات ، هو ان الاضافة حاصلة في هذا الحيز ، تبعا لحصول محلها فيه . فنثبت : ان هذا التفسير الذي ذكره باطل .

\*\*\*

قال الشيخ : « والذي يكون هكذا . منه : ما يطرا على الذات الأخرى بعد تقومها بالفعل بذاتها ( أو بما يقومها ) ( ١٦ ) وهذا يسمى عرضاً . ومنه ما مقارنته لذات أخرى ، مقارنة يقوم بالفعل . ويقال له : صورة . ويقال للمقارنتين كليهما : محل . والأول ( ١٧ ) منها موضوع ، والثاني هيولى ومادة . وكل ما ليس فى موضوع — سواء كان فى هيولى ومادة أو لم يكن فى هيولى ومادة — يقال له : جوهر » ( ١٨ )

التفسير : المقصود من هذا الكلام : تعريف الجوهر والمرضى . فنقول : لما ذكر فى الفصل الأول أن الشيء الذى يكون فى غيره قد يكون شائعا فيه كالبياض فى الجسم ، وقد لا يكون كذلك كالوعد فى الحائط . والذي يكون من القسم الأول يكون على قسمين ، وذلك لأنه إما أن يكون الحال مقوما للمحل ، أو لا يكون . فان كان الحال مقوما للمحل سسمى الحال صورة والمحل هيولى أو مادة . وإن كان الحال غير مقوم للمحل بل يكون المحل مقوما للحال سسمى الحال عرضا والمحل موضوعا .  
أبقى ( ١٩ ) هنا إباحث :

الأول : أنه بقى فى التقسيم قسم ثالث . وهو أن يكون الحال غير مقوم للمحل وغير متقوم به . مثل : ما إذا فرضنا وجودا مستقلا بنفسه حل فى جوهر آخر مستقل بنفسه . فهذا . وإن كان لا مثال له من الموجودات ، إلا أن هذا بحسب القسمة العقلية مفهوم ثالث .

البحث الثانى : أن قولنا : الحال إما أن يكون مقوما للمحل أو لا يكون ( هو ) بناء على تلخيص معنى المقوم . واعلم : أن الشيء إذا احتاج فى وجوده الى غيره ، سىى المحتاج مقوما والمحتاج اليه مقوما . وإذا عرفت هذا ظهر أن هذا الكلام أنها يتم لو ثبت أن المحل قد يكون محتاجا فى وجوده الى الحال .

( ١٦ ) ولا يقومها : ص . والتصحيح من : ع  
( ١٧ ) وللأول — ولثانى : ع ( ١٨ ) فيقال : ص  
( ١٩ ) بقى : ص

ومن الناس من قال : ان هذا محال فى العقل . لأن الحال يحتاج  
فى وجوده الى وجود محله ، فلو احتاج المحل فى وجوده الى الحال ، لزم  
الدور . وهو محال . وقد ذكرنا هذا الكلام فى فصل (٢٠) « قاطيفورياس »  
وأجبنا بما يمكن أن يقال فيه ، فلا فائدة فى الاعادة .

واذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : المحل جنس تحته نوعان :  
الموضوع والهوى . والحال جنس تحته نوعان : العرض والصورة . وقد  
عرفت : أنه إذا كان الشيء أعم من غيره ، كان عدم ذلك الأعم أخص من  
عدم ذلك الأخص . ولما (٢١) كان الحيوان أعم من الانسان ، كان اللاحيوان  
أخص من الانسان . فان (٢٢) كل ما صدق عليه أنه لا حيوان صدق عليه  
أنه لا انسان ، وليس كل ما صدق عليه أنه لا انسان صدق عليه أنه لا حيوان ،  
ولما كان الموضوع أخص من المحل ، كان اللاموضوع أعم من اللامحل . فعلى  
هذا القول : الجوهر هو الموجود لا فى موضوع . وهذا يكون أعم من  
قولنا : الجوهر هو الموجود لا فى محل . لأن الصورة حالة فى الهوى ،  
وهى غير داخلة تحت قولنا : موجود ، لا فى موضوع . وهى غير داخلة  
تحت قولنا : موجود لا فى محل .

إذا عرفت هذا ، ظهر عندك معنى قول الحكماء : الجوهر هو الموجود  
لا فى موضوع ، والعرض هو الموجود فى موضوع .

فان قال قائل : قولكم : الجوهر هو الموجود لا فى موضوع باطل .  
ويدل عليه وجهان .

الأول ان هذا فاسد طريدا وعكسا .

أما الطرد : فلأنه — تعالى — موجود لا فى موضوع . مع أنه ليس  
بجوهر ، إذ لو صدق عليه — سبحانه — أنه جوهر ، منع أن الجوهر مقول  
على ما تحته قول الجنس ، لزم كونه تعالى داخلا تحت الجنس . وكل ما كان

---

(٢١) فلما : ص

(٢٢) كتاب : ص  
(٢٢) فان كان كلاما صدق : ص

داخلًا تحت الجنس ، كانت ذاته مركبة من الجنس والفصل . وكل مركب  
فاته ممكنًا ، فيلزم كون الواجب لذاته ممكنًا لذاته . وأنه محال .

**وأما العكس .** فلأن الجواهر الكلية جواهر ، مع أنها صورة موجودة  
فى الأذهان ، وتلك ( ٢٣ ) الأذهان موضوعات لها . وهى حالة فى تلك الأذهان  
حلول العرض فى المحل .

**الثانى :** كون الشيء موجودا ( هو ) وصف خارج عن الماهية . بدليل :  
انه يمكن تعقل الماهية مع الشك فى وجودها ، ولو كان كونه موجودا نفس  
تلك الماهية أو جزءا منها ، لا يمتنع ذلك . وأما كونه لا فى موضوع ، فهو  
تيد سلبى ، فيكون لا محالة خارجا عن الماهية .

إذا عرفت هذا فنقول : المفهوم من كونه موجودا لا فى موضوع ،  
أمر خارج عن الماهية . ثم المشهور عند الحكماء : أن الجوهر مقول على  
ما تحته قول الجنس . والقول على غيره قول الجنس ، يكون داخلًا فى  
الماهية . فيلزم أن يكون الخارج عن الماهية ، داخلًا فى الماهية . وذلك  
محال . وأيضا : الموجود لا كان خارجا عن الماهية ، لم يكن جنسا . ولا  
فى موضوع ( وأيضا ) لما كان مفهوما عديما ، لم يكن فصلا ( ولما كان كذلك )  
مقوليا موجودا لا فى موضوع ، ليس مركبا من الجنس والفصل ، فوجب  
أن لا يكون حدا للجوهر .

**والجواب عن السؤالين :** مبنى على حرف واحد : وهو أنه ليس المراد  
من قولنا : الموجود لا فى موضوع هو أن يكون موجودا بالفعل ، بشرط  
أن يكون لا فى موضوع . بل المراد : أنه ماهية ، متى وجدت فى الأعيان  
كانت لا فى موضوع .

إذا عرفت هذا فنقول : أما البارى تعالى فاته لا يلزم أن يكون جوهرًا ،  
لأن وجوده عين حقيقته ، وقد شرطنا فى كونه جوهرًا : أن يكون وجوده  
مغايرا لحقيقته . وأما الجواهر الكلية فقد أجابوا عنه : بأننا شرطنا فى  
الجوهر أن يكون ماهية إذا وجدت فى الأعيان ، كانت لا فى موضوع .



وهذه الصور الذهنية الكلية — وإن كانت فى الحال موجودة فى موضوع — إلا أنه يصدق عليها : أنها لو وجدت فى الأعيان لكانت لا فى موضوع .  
ولعائل أن يقول : إن تلك الصور يمتنع وجودها بأعيانها فى الأعيان .  
فاذن عرضيتها حاصلة فى الحال . وما لأجله يصير جواهر يمتنع عليها ،  
فوجب الحكم بأنها أعراض . وأيضا : فبتقدير أن يصدق عليها : أنه يمكن  
حصولها فى الأعيان ، إلا أنا نقول : أنه يصدق عليها : أنها لو حصلت  
فى الأعيان ، لكانت لا فى موضوع ، ويصدق عليها أنها فى الحال فى  
موضوع ، فيلزم أن يكون جوهرا ، عرضا معا . وذلك محال .

**وأما السؤال الثانى :** فقد أجابوا عنه أيضا بناء على ذلك الأصل .  
وهو أنا بينا : أنه ما كان جوهرا ، لأنه موجود لا فى موضوع ، بل أنها  
كان جوهرا لأنه ماهية لو وجدت فى الأعيان ، لكانت لا فى موضوع ،  
ولم يلزم من خروج الموجودية واللاوضوعية عن تقويم الماهيات أن يكون  
الاعتبار المذكور مقوما للماهيات . فهذا ما قيل فى هذا الموضع .

**وأما السؤال الثالث :** وهو قوله : أن هذا ليس جداله . فنقول :  
الجوهر هو الجنس الأعلى ، والجنس الأعلى لا يكون فوقه جنس آخر ،  
والألا كان جنسا أعلى . فاذا لم يكن له جنس ، لم يكن له فصل ، فبمتنع  
أن يكون له حد ، وأما الممكن فى تعريفه ذكر الرسوم .

\*\*\*

قال الشيخ : « الجواهر أربعة . مع أنه ليس فى موضوع ليس  
فى مادة وجوهر هو فى مادة . والقسم الأول ثلاثة أقسام : فأنه إما أن  
يكون هذا الجوهر مادة . أو ذا مادة . أو لا مادة ولا ذا مادة . والذي هو  
فى مادة وليس فيها : هو أن يكون منها . وكل شئ من المادة وليس بمادة ،  
فيحتاج الى زيادة على المادة — وهى الصورة — فهذا الجوهر هو المركب .  
فالجواهر أربعة : ماهية بلا مادة ، ومادة بلا صورة ، وصورة فى مادة  
ومركب من مادة وصورة »

**التفسير :** المقصود من هذا الفصل تقسيم الجوهر الى أنواعه  
الأربعة . وتقريره أن يقال : بينا ماهية المادة وحقيقتها ، وبيننا أن الصورة

الموجودة فى المادة تكون جوهرًا . فنقول : الجوهر إما أن يكون فى مادة ، أو يكون نفس المادة ، أو يكون متركبًا من المادة والصورة ، أو يكون بخلاف هذه الأقسام الثلاثة — أعنى : أن لا يكون فى مادة ، ولا مادة ، ولا متركبًا عن المادة والصورة —

إما الجوهر الذى يكون فى المادة فهو الصورة . وإما المادة فقد عرفتها . وإما المركب عن المادة والصورة فهو الجسم . وإما الذى لا يكون على أحد تلك الأقسام الثلاثة فهو الجواهر المجردة . ومن الناس من يقول : هذا الجوهر أن افتقر فى أفعاله إلى آلة جسمانية ، فهو النفس . وإن لم يفتقر فى أفعاله إلى آلة جسمانية فهو العقل . فهذا تلخيص الكلام فى هذا القسم .

واعلم : أن هذا التقسيم لا يتم إلا بإثبات أمور :

**أحدها :** إثبات أن الحال قد يكون مقومًا لمحلّه . فإذا بطل ذلك ، لم يمكن إثبات الجواهر الصورية .

**وثانيها :** إثبات أن الجسم مركب عن المادة والصورة . والكلام فى هذا الموضع سيأتى عن قريب .

**وثالثها :** إثبات أن كل مركب عن مادة وصورة فهو جسم . وهم ما أقاموا على هذه القضية حجة . لأن قولنا : كل جسم فهو مركب من المادة والصورة ، لا يقتضى أن يكون كل مركب من مادة وصورة فهو جسم . لما عرفت : أن الموجبة الكلية لا تنعكس كلية ، بل لنا أن نثبت ذلك على مقتضى أصول الحكماء . وذلك لأن الجوهر عندهم : مقول على ما تحته قول الجنس على أنواعه ، وأحد أنواع الجوهر هو الجوهر المجرد ، فيكون الجوهر المجرد داخلًا تحت الجنس ، وكل ما كان كذلك فذاته مركبة من الجنس والفصل .

والجنس والفصل إذا أخذًا بشرط التجريد ، كانا مادة وصورة . وهذا يجب القطع بكون هذه الجواهر المجردة مركبة من مادة وصورة . ثبت بهذا : أنه ليس كل ما كان مركبًا من المادة والصورة ، فهو جسم .

## الفصل الثانى

فى

# أحكام الهوى والصورة

اعلم : أن هذا الفصل يشتمل على مسائل :

## المسئلة الاولى

فى

اثبات أن الجسم مركب من الهوى والصورة

قال الشيخ : « الاتصال الجسمى موجود فى مادة ، وذلك لأنه يقبل الانفصال . وقبول الانفصال فيه إما أن يكون بالاتصال . لكن الاتصال لا يقبل الانفصال الذى هو ضده ، لأنه يستحيل أن يكون فى ضد قوة قبول ضد . لأن ما يقبل شيئاً يقبله وهو موجود . ومن المحال أن يكون شيء غير موجود يقبل شيئاً موجوداً . والضد يعلم عند وجود ضده . والمقابل عند وجود المقابل . فقوة قبول الاتصال هى فى شيء قابل للانفصال . والاتصال غير والاتصال . فاذن الاتصال الجسمانى والانفصال الجسمانى فى مادة »

التفسير : اعلم أنه يجب أولاً تلخيص محل النزاع . فنقول : لا شك أن فى الموجودات موجوداً شاغلاً للحيز ممتداً فى الجهة . وهذا الشيء إما أن يكون قائماً بنفسه ، وإما أن يكون حالاً فى محل .

إما الأول : فهو المراد من قولنا : أن الجسم غير مركب من المادة والصورة .

وأما الثانى : فهو مذهب « الشيخ » ومذهب أكثر من قبله من الفلاسفة ، فانهم زعوا : أن هذا الشيء الممتد فى الجهات الحاصل فى الحيز هو الحبيبة . ومحل هذه الحبيبة هو الهوى . ومجموعهما : هو الجسم . فهذا تلخيص محل النزاع .

واعلم : أن حجة « الشيخ » فى هذه المسألة مبنية على نفى الجوهر الفرد وعلى ( ١ ) أن الجسم المتصل شىء واحد فى نفسه ، كما أنه عند الحس واحد . وإذا عرفت هذا فلتذكر هذه الحجة التى فكرها . وتقرير الكلام : أن نقول : ثبت أن الجسم البسيط فى نفسه شىء واحد . وذلك هو المراد من كونه متصلا . ولا شك أيضا فى أنه قابل للانفصال . فيقول قائل : هذا الانفصال إما أن يكون هو الاتصال أو غيره . والأول باطل لأن القابل يجب أن يبقى مع القبول . والاتصال لا يبقى مع الانفصال ، فامتنع أن يكون القابل للانفصال هو الاتصال . فلا بد من الاعتراف بوجود شىء سوى الاتصال ، يكون قابلا لهذا الانفصال الطارئ وكذلك الاتصال الزائل . وحينئذ يظهر أن الجسم مركب من الاتصال ومن شىء آخر يقبل ذلك الاتصال . وذلك هو المطلوب .

**ولقائل أن يقول :** هذا بناء على أن الجسم البسيط متصل فى نفسه ، وهو بناء على نفى الجوهر الفرد . والكلام فيه قد تقدم . ثم إن سلمنا ذلك . لكننا نقول : ولم لا يجوز أن يقال : الجسم قبل الانفصال كان موصوفا بالوحدة ، وعند الانفصال زالت الوحدة وتبدلت بالانثنية فالزائل هو الوحدة والطارئ هو التعدد . وهما عرضان متعاكسان على الجسم . وهذا لا يقتضى كون الجسم مركبا فى ذاته من قابل ومقبول . والذى يؤكد هذا السؤال : أن الجسم عند ورود الانفصال عليه ، ما يطل اتصاله . لأن كل واحد من الحيزين بقى متصلا كما كان ، إنما الزائل هو الوحدة فقط . وذلك تقدير ما قلناه .

---

( ١ ) على : ص

واعلم : أنه قد عظم تمصيب الناس لتقرير هذه الحجة . وحاصل ما يمكن أن يدفع به هذا السؤال ثلاث طرق : (٢).

( الحقيقى ) الأول : أن يقال : تقرير هذه اللمجة : هو أن الجسمية يصح عليها أن تعدم بعد الوجود ، وأن توجد بعد المدم . وكل ما كان كذلك فلا بد له من مادة .

أما بيان المقدمة الأولى : فالدليل عليه : أن الجسم البسيط كان قبل القسمة شيئا واحداً فى نفسه ، ثم بعد القسمة حصل جسمان . فهاتان الجسيتان الحادثتان بعد القسمة . أما أن يقال : انها كانتا حاصلتين قبل القسمة أو ليس كذلك . والأول باطل . لأن هاتين الجسيتين لو حصلتا قبل القسمة ، لكان كل ذلك الجسم مركباً منها ، وجينئذ لا يكون ذلك الجسم قبل ورود التقسيم عليه واحداً . لكننا فرضناه واحداً . هذا خلف . وأما القسم الثانى : وهو أن يقال : هاتان الجسيتان الحاصلتان بعد التقسيم ، ما كانتا حاصلتين قبل ورود التقسيم ، بل هما حدثتا الآن . فهذا يقتضى أن يقال : أن تلك الجسمية الواحدة التى كانت موجودة قبل القسمة ، قد بطلت . والجسيتان الحادثتان بعد التقسيم ، قد وحدتا وحدثتا . فثبت : أن الجسمية يصح عليها الحدوث والزوال .

وأما بيان المقدمة الثانية — وهى أن كل ما يصح عليه الزوال والحدوث فله مادة — فالدليل عليه : أن كل محدث فانه مسبوق بالإمكان . وذلك لأن الإمكان لا بد له من محل موجود . وذلك المحل هو هيولى . وتقرير هذه المقدمة : مشهور فى كتب الحكمة .

وهذا وجه استخرجته لتصحيح دليل « الشيخ »

ولقائل أن يقول :

المقدمة الأولى باطلة . وذلك : لأن هذا يقتضى أن يكون إيراد الفصل والقسمة على الجسم اعداما للجسمية الأولى ، وإيجادا للجسيتين

---

(٢) ثلاثة أوجه : ص

الحادثتين . وذلك يوجب أن من غمس أصبعه فى البحر ، فقد أعدم البحر الأول ، وأحدث بحرا جديدا . وذلك لا يقوله عاقل .

**فان قالوا :** انه وان زالت الجسمية الأولى وحدثت جسميتان جديدتان لكن الهيولى باقية فى الحالتين فلا جرم لم يلزم أن يكون التفريق اعداما .  
**قلنا :** هذا باطل من وجهين :

**الأول :** ان الجسم حين كان واحدا ، فقد كانت هيولاه واحدة . واذ انقسم ذلك الجسم ، فقد انقسمت هيولاه أيضا . فاذا كان التقسيم اعداما للصورة والهيولى معا . فيلزم أن يكون التقسيم اعداما مطلقا . ويستقط هذا العذر .

**الثانى :** ان الجسم المعين عبارة عن مجموع الهيولى الممينة ، والصورة الممينة . فاذا بطلت تلك الصورة الممينة ، فقد بطل أحد الجزئين من ماهية ذلك الجسم . وبطلان أحد أجزاء الماهية يقتضى بطلان ذلك المركب . وهذا يقتضى أن يكون تفريق البحر اعداما له . وذلك لا يقوله عاقل .  
فهذا هو الكلام على المقدمة الأولى من الدليل المذكور .

**وأما المقدمة الثانية :** وهى قولنا : ان كل ما يصح عليه الحدوث والزوال ، فله مادة . فالكلام على هذه المقدمة قد ذكرناه فى كثير من كتبنا . فلا نعيده هنا .

**والطريق الثانى فى تقرير دليل « الشيخ » :** أن يقال : الجسم متصل بالفعل ومنفصل بالقوة . وكونه متصلا بالفعل ومتصلا بالقوة ، أقران متغيران . والشئ الواحد لا يمكن أن يكون مصدرا لأثرين متغايرين ، بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فلا بد وأن يكون الجسم مركبا من أمرين : أحدهما : له عند الفعل . والآخر : له عند القوة . والأول الصورة . والثانى الهيولى . وهذا الوجه أيضا قد كنت تكلفته فى نصره دليل « الشيخ » وهو أيضا ضعيف جدا . لأنه بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . وقد بينا ضعف كلامهم فى تقرير هذه المقدمة .

**ثم نقول : هذا أيضا وارد عليكم من وجهين :**

**الأول :** أن الهيولى إما أن يكون شيئا له وجود أو لا يكون كذلك .  
فإن لم تكن لها فى نفسها وجود ، امتنع كونها جزءا من ماهية الجسم ،  
لأن المعدوم لا يكون جزءا من الموجود . وإن كان لها فى نفسها وجود ،  
فحينئذ يصدق عليها أنها موجودة بالفعل ، ويصدق عليها أنها قابلة للصور  
والأعراض . وحينئذ يرجع الكلام الذى ذكرته . ويلزم افتقار الهيولى  
الى هيولى أخرى ، لا الى نهاية . وهو باطل .

**الثانى :** ان الهيولى من حيث هى هى موجود مجرد عن الوضع  
والحيز ، فيمتنع أن يكون موصوفا بالشكل والحصول فى الحيز ، بل  
الموصوف بها هو الجسمية من حيث هى . فتكون الجسمية من حيث  
انها هى ، جسمية بالفعل ، ومن حيث إنها هى ، قابلة للحصول فى الحيز  
والشكل بالقوة . فهذه الجسمية شئ واحد مع أنها بالفعل فى وجود  
نفسها ، وبالقوة فى سائر الصفات . فلم لا يجوز أن يكون الجسم نفسه  
كذلك ؟

**والطريق الثالث فى تقرير هذه الحجة :** أن يقال : قد ثبت أن الجسم  
البسيط فى نفسه شئ واحد ، وثبت أنه قابل للانقسامات الغير متناهية ،  
بمعنى أنه لا ينتهى فى الصغر الى حد الا ويقبل هذا الانقسام ، وثبت  
أنه لا يمكن خروج تلك الانقسامات التى لا نهاية لها الى الفعل . وهذا  
يقتضى أن الجسم لا ينتهى فى الصغر الى حد ، الا ويكون بعد ذلك قابلا  
لهذا الانقسام . ولا معنى للاتصال الا كونه واحدا مع كونه قابلا للانقسامات .  
فثبت : أن الجسم يمتنع انتهائه فى قبول القسمة الى حد ، الا ويكون  
الانفصال باقيا . وهذا يقتضى أن يقال : أن بقاء ذات الجسم بدون الاتصال  
محال . فثبت : أن كونه جسما مستلزما للاتصال ، وثبت أيضا : أن كل  
جسم فانه قابل للانفصال . ولا شك أن الاتصال والانفصال امران متباينان  
متغايران ، والشئ الواحد لا يكون مستلزما للشئ وقابلا لتقيضه . فاذن  
لا بد وأن يكون الجسم مركبا من شيئين : أحدهما : الجسمية التى هى

مستلزمية للاتصال . والآخر : الهيولى التى هى قابلة للانفصال . فثبت :  
أنه لابد وأن يكون الجسم مركبا من جزئين أحدهما حال فى الآخر .

واعلم : أن هذا الطريق ضعيف أيضا . وبيانه من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : الجسم من حيث أنه جسم يقتضى كونه متصلا ، لولا القاسر ، فإذا أورد القاسر ، صار قابلا للانفصال . ولا يبعد فى الشيء الواحد أن يوجب أثرين مختلفين بحسب شرطين مختلفين . ألا ترى أن الطبيعة توجب السكون بشرط أن يحصل حاملها فى المكان الطبيعى ، والحركة بشرط أن يكون حاملها حاصلا فى المكان القريب . فكذا هنا الجسم إذا ترك وحده كانت جسميته مقتضية للاتصال . أما إذا وصل إليه ما أوجب قطعه وتسمته ، فإنه يصير قابلا لذلك الانقسام والانقطاع .

الثانى : أن مدار كلامهم على أن الشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء مع كونه قابلا لمعادنه . وهو أيضا وارد عليهم . لأن مذهبهم أن الهيولى مستلزمية للجسمية . وعندهم أن الجسمية مستلزمية للاتصال . ومستلزم المستلزم مستلزم . فالهيولى مستلزمية للاتصال ، مع أنها قابلة للانفصال . فكان الشيء الواحد مستلزما للشيء وقابلا لمناقضة أصلهم .

الثالث : أنهم يقولون : الجسمية مستلزمية للاتصال . والهيولى قابلة للانفصال . وهذا على قانون قولهم محال . لأن الانفصال عبارة عن حصول كل واحد من القسمين بحيث يتخللها حيز فارغ . وهذا المعنى أنها يعقل حصوله فى الشيء الذى يكون له اختصاص بحيز وجهة . والهيولى عندهم ليس لها حصول فى حيز ولا اختصاص بجهة . وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع كونها قابلة للانفصال . فإن ألزموا أن الهيولى لها فى حد ذاتها المخصوصة حصول فى حيز واختصاص بجهة ، فحينئذ نقول لهم : لا معنى للجسمية والاتصال إلا هذا . فإذا كان هذا ( هو ) الهيولى ، فحينئذ لا يبقى للصورة معنى يثبت العقل أنها .

الرابع : أنكم قلتم : الانفصال عدم الاتصال ، عما من شأنه أن يتصل وهذا يقتضى أن يكون الموصوف بالاتصال وبانفصال شيئا واحدا . ولما



كان الموصوف بالاتصال هو الجسمية ، وجب أن يكون الموصوف بالانفصال هو الجسمية . ولذا سلمتم أن القابل للانفصال هو الجسم ، فحيثئذ يسقط أصل دليلكم لأن مداره على أن القابل للانفصال ليس هو الاتصال .

فهذا جملة ما يمكن أن يقال في تقرير هذه الحجة . وقد ظهر أنها باطلة على جميع الوجوه .

**ونقول : الذى يدل على أن الجسم يمتنع أن يكون مركبا من الهيولى والصورة وجوه :**

**الحجة الأولى :** إن الجسم لو كان فى ماهيته مركبا من جزعين ، لكان لكل واحد منهما حقيقة ووجود ، باعتبارهما (٣) يمتاز عن الآخر . اذا عرفت هذا فنقول : اما أن يكون كل واحد منهما من حيث انه هو حجا ، واما أن يكون أحدهما حجا دون الثانى ، واما أن لا يكون واحد منهما حجا . والكل باطل ، فبطل القول بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة .  
**اما ( القسم الأول وهو ) أنه يمتنع أن يكون كل واحد منهما فى نفسه حجا وممتدا فى الحيز والجهة .** فلأنها لما كانت متداخلين ، لزم كون البعدين داخلا فى الثانى . وذلك عندهم محال . **وايضا :** فيكون أحدهما محلا للآخر . فيكون ذلك الذى هو المحل جوهرًا قائما بنفسه ، فتكون الحجبية جوهرًا قائما بنفسه . وهو المطلوب . **واما القسم الثانى ،** وهو أن يكون أحدهما حجا دون الثانى . فان قلنا : أن ما هو حجم فى ذاته هو المحل ، وما ليس بحجم فى ذاته هو الحال ، فهذا مسلم . لأنه يرجح الحيز حاصله الى قيام عرض بجسم . وان قلنا : ما ليس بحجم فى ذاته هو المحل ، وما هو حجم فى ذاته هو الحال . فهذا باطل . لأن ذلك الذى ليس بحجم فى ذاته لا اختصاص له بالحيز أصلا . والذى هو حجم فى ذاته هو مختص بالحيز . وحلول ما له حصول فى الحيز فيها لا حصول له فى الحيز ، محال **واما القسم الثالث :** وهو أن لا يكون لواحد من هذين الجزئين اختصاص بالحيز أصلا . فنعد اجتماعهما أن لم يحدث زائد كان الحجم

---

(٣) باعتبارها : ص

مجرد ما ليس بحجم هذا خلف . وان حدث زائد ( وكان ٤ ) ذلك الزائد حجم ، فحينئذ إما أن يكون الحجم حالاً في الحيز أو بالعكس . وقد أبطلنا الكل . فثبت : أن القول بالهيوولى يقتضى هذه الأقسام الباطلة ، فيكون القول به باطلاً .

**الحجة الثانية :** هيوولى الجسم البسيط إما أن تكون واحدة أو كثيرة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بالهيوولى . أما امتناع كونها واحدة ، فالآن الجسم إذا انقسم ، فما إن يقال : بقيت تلك الهيوولى واحدة ، أو ما بقيت كذلك . والأول باطل . والا لكانا إذا قسمنا الماء وحصل أحد الجزئين بإشراق والآخر بالغرب ، أن يكون ذات هذا الماء عين ذات ذلك الماء الآخر . وذلك معلوم الفساد بالضرورة . والثانى أن يقال : الهيوولى كانت واحدة عند وحدة الجسم ، ثم تعددت عند انقسامه . فهذا أيضاً محال . لأن هذا العدد الحاصل بعد القسمة ، ما كان موجوداً قبل القسمة . لأننا نتكلم على تقدير أن يكون هيوولى البسيط واحداً . وقد حدث هذا العدد . يلزم أن يقال : تلك الهيوولى الواحدة قد عدمت وحدث الآن عدنان جديدان من الهيوولى ، فيلزم أن يكون تفريق الجسم اعداما للجسم الأول واحداثا لجسمين جديدين . وذلك لا يقوله عاقل . وأما القسم الثانى : وهو أن يقال : هيوولى الجسم البسيط ما كان واحداً ، بل كان متعدداً . فنقول : هذا يقتضى أن يكون له بحسب كل انقسام يمكن وروده على الجسم ، يكون للجسم هيوولى على حدة . لأننا بينا : أن الجسم الذى يمكن انقسامه الى قسمين ، لابد وأن يكون لكل واحد من قسميه هيوولى على حدة . ولو كانت هيولاء قبل القسمة واحدة بالعدد ، لعادت المجالات المذكورة فى القسم الأول .

فثبت : أن القول بصحة هذا التقسيم تقتضى أن كل ما يمكن فرضه فى الجسم البسيط من الانقسام ، هيوولى ذلك الجزء متميز بالفعل عن هيوولى الجزء الآخر ، امتيازاً بالشخص والعدد ، لكن الانقسامات التى يمكن

رضها فى الجسم البسيط غير متناهية ، فيلزم أن يكون الجسم البسيط له (هـ) هيولات غير متناهية بالعدد ، وذلك محال . لأن الصورة الحالة فى كل واحدة منها غير الصورة الحالة فى الأخرى ، لامتناع حصول المعنى الواحد فى محلين . وعلى هذا التقدير فلكل واحد من تلك الأجزاء الممكنة هيولى بالفعل على حدة ، وصورة بالفعل على حدة . فيكون كل واحد منها متميزا عن الآخر بالفعل . فيلزم كون هذا الجسم البسيط مركبا من الأجزاء التى لا نهاية لها بالفعل . وذلك محال .

فثبت : أنه لو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة ، لكان هيولى الجسم البسيط قبل وقوع القسمة فيه ، إما أن تكون واحدة أو متعددة ، ويثبت فساد القول بهما . فيلزم القطع بأن الجسم لا يكون مركبا من الهيولى والصورة .

**الحجة الثالثة على فساد القول بالهيولى :** هو أن الهيولى هو الشيء الذى يقبل الاتصال والانفصال . والاتصال عبارة عن كون الجسمين واقعين فى حيزين بحيث لا يتخللها ثالث . والانفصال عبارة عن وقوعهما فى حيزين بحيث لا يتخللها ثالث . فنقول : الاتصال والانفصال ( كل منهما ) لا يعقل الا للشيء الذى يكون مختصا بالحيز ، وحاصلا فى المكان والجهة . وكل ما كان كذلك فهو جسم ومتمحيز ، فلو كان للجسم هيولى لكان ذلك الهيولى عين الجسم . وذلك محال . فكان اثبات الهيولى للجسم محالا .

#### ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

إما الألفاظ المذكورة فى تقرير الحجة : فمعلومة . وإن كان فيها بعض التظويل . وأما قوله فى آخر الفصل : « وكذلك ما يتبع هذا الاتصال ، ويكون معه من القوى والصور » فالمراد : أن هذه المادة كما أنها محل لهذه الصور الجسمية ، فكذلك هى محل لساائر الصور النوعية التى سيجيء شرحها . وكذلك هى محل لساائر القوى المعدنية والنباتية والحيوانية .

(هـ) تكون له : ص

## المسألة الثانية

فى

بيان أن الهيولى لا تفرى عن الصورة النوعية

قال الشيخ : « فالمادة الجسمانية لا تفارق هذه الصورة . لأنها ان فارتقت ، فاما ان تكون ذات وضع أو لا تكون . فان كانت ذات وضع وتنقسم فهى بعد جسم . وان كانت ذات وضع ولا تنقسم ، حصل لذى الوضع الغير المنقسم أفراد قوام . وقد بينا : استحالة هذا فى الطبيعيات . وان لم يكن لها وضع وكانت مثلا مادة نار بعينه فاذا ليست الصورة النارية لم يجب أن تحصل فى موضع بعينه ، ولكنها لا يمكن أن تحصل الا فى وضع بعينه »

المفسر : اعلم أنا لما بينا كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة ، كان المشروع فى بيان أن الهيولى لا تنفك عن الصورة عبثا ، الا أننا لأجل تفسير ما فى هذا الكتاب ، نلخص هذا الكلام . فنقول : لو أمكن وجود الهيولى عارية عن الجسمية ، لكانت اما أن تكون مشارا اليها بحسب الحس ، أو لا تكون كذلك . والقسمان باطلان ، فيبطل القول بكون الهيولى عارية عن الجسمية . انما قلنا : انه يمتنع كونها مشارا اليها ، لأن ذلك المشار اليه بحسب الحس ، اما أن يكون قابلا للنسبة ، أو لا يكون . فان كان الأول فهو الجسم ، لا أنه هيولى عارية عن الجسمية ، وان كان الثانى فهو مرجود مشار اليه غير منقسم قائم بالنفس . وذلك هو الجوهر المفرد . وقد أبطلناه . وانما قلنا : انه يمتنع كونها مجردة عن الإشارة . وذلك لأن حدوث الجسمية فى الهيولى ، اما أن يحصل ذلك الجسم فى كل الأحياز . وهو محال بالبدئية . أو لا يحصل فى شىء من الأحياز ، فيكون الجسم حال كونه جسما ، غير حال فى شىء من الأحياز . وهو أيضا محال بالبدئية . أو يحصل فى حيز معين . وذلك أيضا محال . لأن نسبة الجسمية الى جميع الأحياز على السوية . فلو حصل ذلك الجسم فى حيز معين ، لكان ذلك رجحانا لأحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح . وهو محال .

**ونقاتل أن يقول :** لم لا يجوز أن يقال : الفاعل المختار لخصمه بحيث معين بمجرد قصد الإرادة . وحينئذ يرجع الكلام في هذه المسألة ، إلى أنه هل يصح القول بوجود الفاعل المختار أم لا ؟ ثم نقول : هذه الهيولى وإن عرضناها خالية عن الصورة الجسمية ، فلعلها كانت موصوفة بأحوال أخرى وأعراض أخرى ، وكانت الحالة توجب حصول هذه الهيولى في الحيز المعين ، بشرط انصافها بالجسمية . فإذا حدثت الجسمية صارت تلك الحالة موجبة لحصول ذلك الجسم في ذلك الحيز المعين . وليس في هذا الكلام شيء أزيد من أن يقال : الموجب لذلك الاختصاص : كان حاصله قبل حدوث صورة الجسمية ، إلا أن تأثيرها في ذلك العلول كان موقوفاً على شرط . ألا ترى أن الطبيعة توجب الحركة بشرط أن يكون الجسم حاصلًا في المكان القريب ، وتوجب السكون بشرط أن يكون الجسم حاصلًا في المكان الطبيعي . فكذا هنا .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « وأما إذا كانت ماء ثم استحالت هواء ، تعين لها ذلك الموضع . لأنها إذا كانت ما كانت هناك ، وإنما ليست الصورة الهوائية أو النارية . وهي ذات موضع »

**التفسير :** هنا سؤال يذكر على ذلك الدليل . وهو أن يقال : هب أن لكل كلية عنصرية (٦) مكانًا طبيعيًا . إلا أن الجزء المعين من كل عنصر ، ليس له مكان طبيعي ، بل نسبته إلى جميع أجزاء حيز الكل بالسوية . ثم مع هذا فقد حصل في موضع معين . وإذا عقل هذا . فلم لا يعقل أن يقال : أن هيولى الجسمية تكون نسبتها إلى جميع الأحياء على السوية . ثم مع ذلك تختص بحيز معين ؟ وإجابته عنه : بأن كل صورة مسبقة بصورة أخرى ، والمادة حين كانت موصوفة بالصورة السابقة كانت مختصة بحيز معين ، ولا يبعد أن تكون تلك الأحوال السابقة أسبابًا لبعض الحيز بعد حدوث هذه الصورة الحادثة ، بخلاف ما إذا حدثت الصورة الجسمية ابتداءً ، فإنه لم توجد قبل حدوثها حالة تقتضى تعيين هذا الموضع . فظهر الفرق .

(٦) عنصر : ص

ولفائل أن يقول : مسلم أنه لم يوجد قبل حدوث صورة الجسمية  
 وضع وموضع يقتضى تعيين الوضع والموضع بعد حدوثها ، لكن  
 لا يلزم من عدم نوع واحد من الأسباب عدم المسبب . فلم لا يجوز أن يقال :  
 كانت المادة موصوفة بأعراض مخصوصة سوى الوضع والموضع ، وكانت  
 تلك الأعراض توجب الحصول فى الحيز المعين ، بشرط حدوث الجسمية ؟  
 وما لم تبطلوا هذا الاحتمال لم يتم دليلكم .

\*\*\*

قال الشيخ : « ولو كان الهيولى يقتضى وجودا عاريا عن الموضع  
 على نحو المقولات ، والصورة أيضا غير ذات وضع لنفسها ، لأنها معقولة  
 من حيث هي صورة ، لكن المؤلف من معينين معقولين وكل جملة ، معقولين  
 فهو معقول غير ذى وضع . فإذا المادة الجسمانية يتعلق وجودها بسبب  
 يجعلها ذا وضع دائما ، فلا تتعزى عن الصور الجسمانية »

التفسير : هذه هي الحجة الثانية على أن الهيولى لا تعزى عن الصورة  
 الجسمية . واعلم : أن هذا الكلام فى غاية الخطب والاضطراب . وبيانه  
 من وجوه :

الأول : أنه قال : ولو كان الهيولى يقتضى وجودا عاريا عن الوضع ،  
 لكان كذا وكذا . فيكون هذا الكلام ابطالا لقول من يقول : أن الهيولى  
 تقتضى العراء عن الجسمية . وهذا لا يقوله عاقل ، بل الذى يقوله الخصم :  
 هو أن الهيولى لا تقتضى حصول الجسمية . ففرق بين أن يقال : الهيولى  
 تقتضى اللاجسمية ، وبين أن يقال : الهيولى لا تقتضى الجسمية كما أنه  
 فرق بين أن يقال : هذه الماهية تقتضى اللاوجود ، وبين أن يقال :  
 انها لا تقتضى الوجود . فان الأول متنع ، والثانى ممكن . فكذا هنا ان  
 احدا لا يقول : أن الهيولى تقتضى كونها عارية عن الصورة ، بل يقولون :  
 انها لا تقتضى حصول الصورة .

الثانى : وهو أنه جعل الصورة الجسمية الحادثة فى المادة غير ذات  
 وضع . وهذا أيضا فاسد . لأن الجسمية عبارة عن الجسمية والامتداد فى  
 الجهات . فأى عاقل يقول : أن هذا المعنى شىء مجرد عن الوضع ؟

الثالث : ان يقال له : أخبرنا عن مذهبك ؟ هل الهيولى من حيث انها هى ، حجم أم لا ؟ فان قال : انها حجم ولها (٧) امتداد فى الجهات . فهذا موافقة فى المعنى . فانه يسمى الجسم بالهيولى . وان قال : الهىولى من حيث هى هى ، ليس بحجم البتة . فنقول : فأخبرنا عن الصورة . هل هى من حيث هى هى حجم أم لا ؟ فان قال : نعم . فقد اعترف بأن الصورة الحجبية حجبية وامتداد فى الجهات . فكيف قال هنا : انها ليست ذات وضع ؟ وان قال : الصورة من حيث هى هى ، ليست بحجم ولا ذات تمد فى الجهات . فنقول : فالجسم عندك لا معنى له الا مجموع الهىولى والصورة . والهىولى لا حجبية لها فى نفسها ، والصورة أيضا لا حجبية لها فى نفسها ، فيكون الجسم على قولك : مجموع أمرين لا حجبية لواحد منهما . وقد سلمت أن كل مجموع مركب من جزئين ، هذا شأنهما ( ومن كان هذا شأنهما ) فانه لا يكون حجبيا فى نفسه . فليزمك على قولك : أن لا يكون الجسم حجبيا ولا متحيزا . وذلك باطل . فظهر أن هذا الفصل مخطئ .

### المسألة الثالثة

فى

### بيان المصور النوعية

قال الشيخ : « واذا وجدت جسما لم يخلو اما أن يكون قابلا للتقطع والتفريق ، أو غير قابل . فان كان قابلا فاما أن يفسر أو بسهولة . وايضا : فاما أن يكون قابلا للثقل عن موضعه ، أو غير قابل . وجبى ذلك لصور وقوى غير الجسدية »

التفسير : مذهب « الشيخ » أنه حصل فى جسم النار معنى يوجب الحرارة واليبوسة والخفة . وكذلك القول فى جميع العناصر . وتسمى هذه المعانى الموجبة لهذه الأحوال المحسوسة بالصور النوعية . واحتج على

(٧) وله : ص

القول بوجود هذه الصور النوعية : بأن الأجسام إما أن تكون قابلة للاشكال المختلفة ، أو غير قابلة لها . فان كانت قابلة لها فقبولها إما أن يكون بعسر أو بسهولة . فالأجسام متساوية فى الجسمية ومختلفة فى هذه الأحوال . والمتضى لهذه الأحوال ليس هو الجسمية ، لأن الجسمية معنى واحد ، والمعنى الواحد لا يكون علة للأحوال المختلفة . فلا بد من معنى آخر . وذلك المعنى إما أن يكون حاصلًا فى ذلك الجسم ، أو مباينًا عنه . والمباين إما أن يكون جسيما أو جسائيا ، أو لا جسيما ولا جسائيا . ومحال أن يكون ذلك لأجل أمر مباين عنه ، سواء كان جسيما أو جسائيا ، أو لا جسيما ولا جسائيا . فتعين أن يكون ذلك لقوة موجودة فيه . وهو المطلوب .  
هكذا تتم هذه الحجة ، إلا أن « الشيخ » حذف هذه التبدعات ، مع أن الكلام لا يتم إلا بها .

#### ولمّا قلنا أن يقول : السؤال على هذه الحجة من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يكون اختصاص كل واحد من هذه الأجسام بهذه الأحوال لجسبيته ؟ أما قوله : الجسمية معنى واحد ، والمعنى الواحد لا يوجب الأحوال المختلفة . فنقول : لا نسلم أن الجسمية معنى واحد . وبيانه : هو أن الجسم ما يقبل الأبعاد الثلاثة . والمعلوم منه عندنا : كونه قابلا للأبعاد ، ولا يلزم من اشتراك جميع الأجسام فى هذه القابلية ، اشتراكها فى الماهيات التى حكم عليها بهذه القابلية ، لما ثبت أنه لا يمنع فى العقل أن تكون الماهيات المختلفة مشتركة فى اللوازم . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ لم يعلم كون الأجسام متماثلة فى حقائقها ، متساوية فى ذواتها فقط . وكلامكم (٨) من هذا الوجه .

السؤال الثانى : أن الأجسام كما أنها مع اشتراكها فى الجسمية مختلفة فى هذه الصفات والأعراض ، فهى أيضا مختلفة فى تلك الصورة ، التى زعمتم أنها المبدأ (٩) لهذه الأعراض ، فوجب أن يكون اختصاصها بتلك الصورة صورة أخرى . فيلزم إما الدور وإما التسلسل . والكل محال .

(٨) كلامكم : ص

(٩) المبادئ : ص



فان قلتم ان الصورة السابقة أعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة ، فلم لا تقولون : ان العرض السابق أعد المادة لقبول العرض اللاحق ؟ وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات هذه الصورة .

**السؤال الثالث :** هب أنه ثبت لكم : أن هذه الأعراض المحسوسة معللة بمعاني غير محسوسة حالة في هذه المادة ، الا أن تلك المعاني لا تكون صورا ، الا اذا كانت مقومة لموادها . فما الدليل على أنها مقومة لموادها ؟ فانكم بما لم تثبتوا هذا المعنى لا يثبت كونها ( ١٠ ) صورا . ثم نقول : القول باثبات هذه الصور باطل على مذهبكم ، لأنه إما أن يقال : حصلت في النار صورة واحدة .. وتلك الصورة هي الموجبة لما فيها من الحر واليبس والخفة والأين والشكل — أو تثبتوا بحسب كل واحد من هذه الأعراض المحسوسة صورة على حدة . والأول باطل — على قولهم — لأن مذهبهم : أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . والثاني أيضا باطل . لأن مذهبهم : أن المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين معا ، في درجة واحدة . ولما بطل القسمان ثبت فساد ما قالوه .



## الفصل الثالث

فى

# إثبات القوى

قال الشيخ : « كل جسم يصدر عنه فعل دائما فى المادة الحسوسة . فاما ان يكون ذلك الفعل يصدر عنه لجسميته او لقوة فيه ، او ليست من خارج . ولا يجوز ان تكون لجسميته ، لأن الأجسام لا تتساوى فيها يصدر عنها ، وتتساوى فى جسميتها . ولا يجوز ان يكون ذلك لسبب من خارج ، لأن اختصاص الجسم المعين لقبول الأثر المعين عن ذلك المبين . اما ان يكون اتفاقيا او لا يكون . لأن ذلك الجسم اختص بخاصة لأجلها صار اولى بقبول ذلك الأثر من ذلك المبين . والأول باطل ، لأن الاتفاقى لا يكون دائما ولا أكثرىا وكلاهما فى الدائم وفى الأكثرى ، فبقى القسم الثانى وهو ان يكون ذلك الجسم انما اختص بقبول ذلك الأثر عن ذلك المبين ، لأجل خاصية فى ذلك الجسم . وتلك الخاصية معنى غير الجسمية . وهى المبدأ المقرب لحصول ذلك الأثر ، فقد عاد الأمر الى ما ذكرنا من ان تلك الافعال المخصوصة انما ظهرت عن هذه الأجسام المخصوصة ، لمبادئ موجودة فيها . وهذه المبادئ هى التى سميناها بالقوى »

التفسير : فيه مسائل :

الأولى : اعلم : ان عبارة الكتاب فى هذا الفصل كانت طويلة مخبطة ، فالتقلنا منها ما هو المقصود — وهو هذا الذى كتبناه — وهو ظاهر معلوم . وصيغة الدعوى ان يقال : كل جسم يصدر عنه فعل لا على سبيل القسـر ولا سبيل العرض ، فذلك لقوة موجودة فيه . ودليله : ما لخصناه . وعليه سؤالات :

**السؤال الأول :** لا نسلم أن الأجسام متساوية في الجسمية . وقد سبق تقرير هذا الكلام .

**السؤال الثاني :** ان التقسيم المذكور غير منحصر . وذلك أن مذهبكم : ان الجسمية حالة في محل هيولاها . واذا عرفت هذا فنقول : التقسيم الصحيح ان يقال : مبدأ هذه الآثار : إما الجسمية ، أو ما يكون حالا فيها ، أو ما يكون محلا لها ، أو ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها . وأنتم تركتم ذكر ما يكون محلا للجسمية .

**والذي يدل على أن هذا التقسيم واجب الذكر :** هو ان الفلاسفة ذكروا : أن كل فلك فانه واجب الاتصاف بمقداره المعين وشكله المعين ووضعه المعين وصفته المعينة ولا يقبل الخرق والالتئام والتغير والانهدام . فقل لهم : لو وجب اتصاف ذلك الفلك بتلك الأعراض المعينة لكان ذلك إما لجسميته أو لصفة حالة في جسميته ، أو لاهذين القسمين . لا يجوز أن يكون لجسميته لأن الجسمية معنى واحد . وهذه الأحوال غير واحدة في الأجسام ، ولا يجوز أن يكون لصفة قائمة به ، لان تلك الصفة ان كانت واجبة عاد التقسيم في كيفية وجوبها . ولزم التسلسل . وان كانت جائزة الزوال ، امتنع أن تكون الصفة الجائزة الزوال ، علة لحصول أمر ممتنع الزوال . ولما بطلت الأقسام بأسرها ، ثبت أن القول بوجوب اتصاف كل فلك بمقداره المعين ، وصفته المعينة باطل .

وعند هذا قالت الفلاسفة : لم لا يجوز أن يقال : ان هيولى كل فلك مخالف بالماهية لهيولى سائر الأنلاك ، ثم ان تلك الهيولى اقتضت لذاتها حصول الجسمية وحصول هذا القدر المعين والوضع المعين ، فحصل بين جسمية ذلك الفلك وبين مقداره المعين وشكله المعين ملازمة بهذا الطريق ؟ واذا عرفت هذا فنقول : لم يلزم من كون الفلك غير قابل للأشكال المعينة ، اثبات صورة نوعية فيه ، لاحتمال أن يكون ذلك الحكم انما ثبت لأجل تلك الهيولى المخصوصة . وايضا : فيجوز أن يكون حر النار وبيسها ، لأجل هيولاها المخصوصة . فان قالوا : هيولى جميع العناصر واحدة . وذلك يمنع من أن تكون كينيتها معللة بهيولاها . نقول : القول بأن هيولاها

واحدة ، بناء على أن الكون والفساد جائز عليهما . ودلائلكم على صحة القول بالكون والفساد ضعيفة — على ما بيذا ذلك فى سائر الكتب —

**والسؤال الثالث :** أن نقول : كما أن الأجسام بعد اشتراكها فى الجسمية مختلفة فى هذه الأعراض ، فكذلك هى مختلفة فى الصور التى هى مبادئ لهذه الأعراض . فيلزمكم تعليل هذه الصور بصور أخرى . ويلزم التسلسل — وقد سبق تقرير هذا الكلام —

**السبب الرابع :** لم لا يجوز أن يكون ذلك السبب تخصيص الفاعل المختار ؟ قوله : « أن هذا يكون اتفاقيا . والاتفاقى لا يكون دائما ولا أكثريا » قلنا : أن كان مرادكم من هذا الاتفاقى هو أنه تعالى يخص بعض هذه الأجسام بصفات مخصوصة لا لموجب ، فلم قلتم : أن ذلك محال . وعند هذا لابد وأن يرجعوا الى كلامهم المشهور الذى يعولون عليه فى مسألة حدوث العالم — ومباحث تلك المسألة قد استقصيناها فى الكتب الطويلة —

**السؤال الخامس :** هب أنا سلمنا لكم وجود هذه القوى . لكن لم لا يجوز أن يقال : واجب الوجود فياض لذاته ، وانما يتخصص فيضه العالم بسبب تخصيص القوابل ، وهذه القوى . الجسمية تكون معدات ومخصصات ، فأما المؤثر الحقيقى والوجد الحقيقى ، فليس الا واجب الوجود ؟ وعلى هذا التقدير لا يكون شئ من القوى الجسمية مؤثر . وأظن أن مذهب المحققين من الحكماء ليس الا ذلك .

### المسألة الثانية

فى

### تفسير القوة

اعلم : أن « الشيخ » لما بين أن هذه الأجسام انما تصدر عنها الأنمال المخصوصة لمبادئ منها غير الجسمية . قال : « وهى القوى » فان هذا معنى اسم القوى .

واعلم : أنه قال فى سائر كتبه : « القوة مبدأ التغير من آخر فى آخر ، من حيث انه آخر » والمراد من هذا الكلام : أن مذهبه أن الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا . فالأثر شيء والقابل شيء آخر . ولهذا السبب قال : « القوة مبدأ التغير من آخر فى آخر » وأما قوله : « من حيث انه آخر » فهو جواب عن سؤال يذكر ، فيقال : ألبس أن الطبيب يعالج نفسه ؟ فأجاب عنه : انه يعالج بنفسه ويقبل العلاج ببينه . فالإنسان وإن كان شيئا واحدا ، إلا أن المعالج منه أحد جزئه ، والقابل للعلاج هو الجزء الثانى . فزال هذا السؤال .

**ولقائل أن يقول :** التغير انما يصدق حيث حصل ذلك الشيء بمعد العدم ، وليس من شرط القوة المؤثرة أن تكون كذلك . ألا ترى أن المقدار المعين لكل ذلك هو الشكل المعين لكل فلك . والموضع المعين لكل فلك مقتضى طوائعها النوعية ، وتلك الطبيعة قوة أوجبت هذه الآثار ، مع أن هذه الآثار ليست من جنس التغيرات ، لأنها باقية دائمة أزلا وأبدا — عندهم — من غير تغير وتبدل .

### المسألة الثالثة

فى

### إقامة الحجة على إثبات الطبيعة

قال الشيخ : « ولأن كل جسم يختص كما قلنا بآين وكيف . وسائر ذلك . وبالمجولة : بحركة وسكون . فذلك اذن له لأجل قوة هى مبدأ التحريك الى تلك الحالة ، تسمى الطبيعة »

**التفسير :** انه ذكر فى اول الطبيعيات : أن الطبيعة عبارة عن قوة توجب حركة ما ، هى فيه . وسكونه بالذات . وهذا المعنى كان فى ذلك الموضع جاريا مجرى شرح الاسم . أما هنا فأقام الدلالة على أن كل أثر يصدر عن جسم لا على سبيل القسر ولا على سبيل الفرض ، فانه يجب أن تكون تلك القوة موجودة فيه ، فحينئذ يلزم منه أن كون هذه الأجسام ساكنة فى أحيائها الطبيعية ومتحركة فى أحيائها الغريبة ، لابد وإن تكون القوى

موجودة فيها . فصار ذلك الذى ذكره فى أول الطبيعيات على سبيل الوضع والمصادرة ، مبينا هنا بالحجة .

#### المسألة الرابعة

فى

اثبات ان لكل حركة غاية معينة

قال الشيخ « ولأن كل مبدأ حركة . لا يخلو إما أن يتوجه نحو شئ محدود ، أو يتوجه نحو دور يحفظه ، أو يتوجه لا إلى غاية على الاستقامة . والمتوجه نحو شئ محدود إما بالطبع أو بالإدارة أو بالقسر . والقسر ينتهى إلى إرادة أو طبع . وكل منتهى إليه مطلوب بطبع المتحرك أو إرادته أو طبع القاسر أو إرادته . وكل ذلك لشئ هو كمال لذلك الشئ المريد أو المطبوع ، وخروج إلى الفعل فى مقولة يصير عند حصولها واحد المعلوم .

إما الطبيعى فكمال طبيعى . وإما الإرادى فكمال إرادى مطلق ، أو بالحقيقة . وكل حركة نحو دور ، فإنها إذا نسبت إلى مبدأها الأول كانت لكمال ما هو حيز حقيقى أو مطلق . وكذلك الحافظة .

وإما القسم الثالث : فمحال . لأن الإرادة لا تتحرك إلا نحو غرض مفروض . والطبيعة لا تتحرك إلا إلى غاية محدودة . وذلك لأنها لو تحركت إلى أى كيف اتفق مما ليس مميّزا عنده عن غيره ، لم يكن . فإن يتحرك نحو كيفية أولى بأن لا يتحرك . فاذن كل حركة نحو غاية »

التفسير : اعلم : أن كل حركة فهمى إما طبيعية أو إرادية أو قسرية . وطريق الحصر أن يقال : كل حركة فلا بد لها من مؤثر ، وذلك المؤثر إما أن يكون قوة موجودة فى ذلك المتحرك ، أو شيئاً مبيّناً عنه . كان الأول . فإما أن تكون تلك القوة تحرك بذاتها لا على سبيل الاختيار — وهى الطبيعة — أو بالاختيار — وهى الإرادة — وإما المؤثر المبيّن فهو القسر . فثبت : أن كل حركة فهمى إما طبيعية أو إرادية أو قسرية . وأيضا : فكل

حركة فهي إما مستتية أو مستديرة . اذا عرفت هاتين المقدمتين ، فنقول : كل حركة فلا بد لها من مطلوب معين . أما الحركة المستتية فلأنها ان كانت طبيعية فلا بد وأن تكون متوجهة الى غاية معينة . اذ لو لم تكن كذلك لكان كونها متوجه الى غاية معينة ترجيحاً للممكن من غير مرجح . وهو محال . وان كانت ارادية فلا بد وأن تكون الحركة الى ذلك الجانب المعين ، أرجح عند ذلك المرید ، من الحركة الى الجانب الآخر ، اذ لو لم تكن كذلك لكان حصول هذه الحركة الى هذه الجهة دون سائر الجهات رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح . وهو محال . وإما الحركة المستديرة فالتقول فيها ما ذكرناه في المستتية بعينها ، سواء غرضت طبيعية أو قسرية أو ارادية .

#### والرجوع الى تفسير الفاظ الكتاب .

أما قوله : « ولأن كل مبدأ حركة لا يخلو » اعلم : أن كل قوة بحركة فهي إما أن تحرك حركة مستتية أو مستديرة فإن كان الأول فإما أن تحرك حركة مستتية الى غاية معينة ، أو لا الى غاية معينة . فالأقسام ثلاثة : أحدها : القوة التي تحرك حركة مستتية الى غاية معينة . وثانيها : القوة التي تحرك حركة مستديرة . وثالثها : القوة التي تحرك حركة مستتية لا الى غاية معينة محدودة . فهذا هو تفسير قوله : كل مبدأ حركة فإما أن يتوجه بها نحو شيء محدود ، أو يتوجه نحو دور يحفظه ، أو يتوجه لا الى غاية على سبيل الاستقامة »

ثم انه لما ذكر هذه الأقسام الثلاثة ، أراد أن يشرح أحوال كل واحد من هذه الأقسام . فبدأ بالقسم الاول — وهو الذي يحرك بحركة مستتية الى غاية معينة — فبين أن القوة التي هذا شأنها ، إما أن تكون طبيعية أو ارادية أو قسرية . وقد ذكرنا وجه الحصر .

ثم قال : والنفس ينتهي الى ارادة أو طبع : والأمر كما قال . والا نزم استفاد كل قسر الى قسر آخر ، على سبيل التسلسل أو الدور . وهما باطلان .



ثم بين أن ذلك الجد الذي هو نهاية تلك الحركة المستقيمة الصادرة من الطبيعة والارادة والقسر ، وجب أن يكون مطلوباً بالذات لتلك القوة المحركة . والأمر كما قال . لأن تلك القوة لها حركت تلك الجسم الى ذلك الحد المعين ، وجب أن يكون الوصول الى ذلك الحد للمعين مطلوباً بالذات لتلك القوة المحركة . ثم بين أن الوصول الى ذلك الحد المعين يكون كمالاً لذلك المتحرك . وبين ذلك بأن قال : الوصول الى ذلك الحد يقتضي خروج أمر من القوة الى الفعل ، وانتقال أمر من المعدم الى الوجود . وكل ما كان كذلك ، فإنه يكون كمالاً .

ولما ذكر ذلك قال : أما الطبيعي فكمال طبيعي ، وأما الإرادي فكمال ارادي مطلق أو بالحقيقة . وهو ظاهر . وإنما قال : مطلقون أو بالحقيقة وذلك لأن الحيوان ما لم يعتقد في أمر من الأمور : أن وجوده خير من عيبه ، فإنه لا يقصد (١) تكوينه ، ثم إن تلك الاعتقاد إن كان مطابقاً كان ذلك للشيء حيزاً حقيقياً ، وإن كان غير مطابق كسان ذلك الشيء . خيراً مطلقاً ، ولما تكلم في الحركة المستقيمة ، شرع بعدها في الحركة الدورية فقال : وكل حركة نحو دور ، فإنها إذا نسبت الى مبدأها الأول ، كانت لكمال ما ، سواء كان حقيقياً أو مطلقاً ، وكذلك الحائط . وهذا ظاهر . ثم قال : وأما التقسيم الثالث فيقال ، لأن الإرادة لا تتحرك الا نحو غرض مغروض . والطبيعة لا تتحرك الا الى غاية محدودة . وهذا اعادة للدعوى .

ثم احتج عليها بأن قال : إنها لو تحركت الى أى كيف اتفق ، لم يكن بأن تتحرك نحو كيفية ، أولى بأن لا تتحرك . أو بأن تتحرك نحو كيفية أخرى . ولما كان ذلك باطلاً ، ثبت : أنه لا بد لكل حركة من غاية معينة .

\*\*\*

قال الشيخ : « العبث حركة نحو غاية للمتحرك الإرادي القريب ، ليس نحو غاية لحرك فكري . فإن الذي يعبث ، يتخيل غرضاً للعبث ،

(١) من الممكن أن تقرأ : لا يعتقد .

فيستأق الىه من حيث التخيل . واما اذا قيل : العيب انه ليس لفرض .  
 فمعناه : انه ليس لفرض عقلى . فالمعابث بيده ، محركه القريب هو محرك  
 عضل البد ، ويتحرك الى غاية ما ، لتلك القوة . عندها تقف . الى غاية  
 ما اخرى للتخيل المستعمل للسوق . وليس لغاية عقلية »

**التفسير :** لما بين بالدليل : أن كل فاعل فلا بد له من فعله من عرض  
 وغاية . اورد على نفسه سؤالا . فقال : يشكك بالمعابث . فانه فعل  
 اختياري وليس له فيه غاية وغرض . والجواب عليه : انا بينا أن الفعل  
 الاختياري مبداء القريب القوة الموجودة في العضلات المحركة للأعضاء ،  
 وقبلها القوة الشوقية وهى الرغبة في جذب النافع أو دفع الضار . وقبل  
 هذه القوة الشوقية : تصور أن ذلك الفعل نافع أو ضار ، اما تصورا  
 حاصلا على سبيل الفكر العقلى أو حاصلا على سبيل التخيل الحيوانى  
 الاتقائى . فهذه المراتب الثلاث لابد منها — وقد شرحناها في ما تقدم —  
 اذا عرفت هذا فنقول : الحركة الواقعة على سبيل العيب .  
 فاعلها اللزيب : هو القوة الموجودة في العضلة . ولا شك أن تلك القوة  
 تقتضى حصول تلك الحركة الى حد ما معين . فغاية القوة المحركة : اتصال  
 الجسم الى ذلك الحد المعين . وقد حصلت الغاية بالنسبة الى القوة المحركة  
 واما المرتبة الثانية : وهى القوة الشوقية فما لم تحصل هذه الإرادة وهذا  
 الشوق ، الى أحداث تلك الحركة الواقعة على سبيل العيب ، فان تلك  
 الحركة لا توجد . وغاية هذا الشوق المعين بالإرادة المعينة : اتصال  
 ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين .

**واما المرتبة الثالثة :** وهى المبدأ البعيد . وهى اعتقاد أن ذلك الفعل  
 نافع أو ضار . فهذا أيضا لابد منه . وقد عرفت أن هذا الاعتقاد تارة يكون  
 فكريا عقليا ، وأخرى يكون تخيليا . ومبدأ الفعل العيبى — فى أكثر الأمر —  
 هو هذا الاعتقاد التخيلى ، لا الاعتقاد الفكرى . فيكون حصول هذا الفعل  
 العيبى الى الحد المعين غاية للاعتقاد التخيلى ، ولا يكون غاية للاعتقاد  
 الفكرى ، الا أن الحاصل ههنا هو الاعتقاد التخيلى ، لا الاعتقاد الفكرى .  
 نثبت بما ذكرنا : أن الفعل العيبى لم يحصل أيضا إلا لغاية معينة .

\*\*\*

قال الشيخ : « موجبات الشوق التخيلية غير مضبوطة فى الأمور الجزئية . ولا أيضا صحيحة الارتسام فى الفكر ، حتى اذا رجع التخيل الى الفكر ، صادف غرضا ما فعله ، وداعية اليه ثانيا . ومن اسباب تلك العادة : أن المعتاد يشتهى ، اذا سئح للخيال أدنى مذكر من مناسبة أو مقابلة . وبالعجلة : شئ ذو نسبة . فان كان العقل منصرفا عن ضبط ذلك الى أمور أخرى حسية أو فكرية واختلس التخيل فيها بين ذلك اختلاسات ، تعذر على الذهن مصادفة السبب فيه ، فكانت نسبته آياه الى العبث أشد »

التفسير : قد ذكرنا ان هذا الفعل المعبئ ، بدؤه المقرب هو القوة الموجودة فى العضلات . ولا شك ان هذا المبدأ حاصل . وأما المرتبة الثانية وهى الارادة والشوق الى الفعل . فلنأتل أن يقول : لا نسلم ان هذه الارادة حاصلة . وما الدليل على أن الفعل المعبئ قد حصل فيه هذا الشوق والارادة ؟ فنقول : ان هذا الشوق والارادة حاصل فى الفعل ( ولو لم يكونا حاصلين ) فانه لا تحصل تلك الحركة . وأما المرتبة الثالثة : وهى اعتقاد أن ايجاد ذلك الفعل أولى من تركه . فهذا أيضا حاصل . وهذا الاعتقاد هو الموجب للمرتبة الثانية التى هى الشوق ، الا أن هذه الاعتقادات سريعة الطريان والزوال . وموجباتها أمور غير مضبوطة . وبتقدير أن تكون مضبوطة ، الا أن الانسان ينساها سريعا ولا يبقى ذكرها فى الذهن كثيرا . ولهذا المعنى قال فى « الاشارات » : « حضور ذلك التصور شئ ، والعلم بذلك الحضور شئ آخر ، وبقاء أثر ذلك الحضور فى الفكر شئ آخر . ولا يلزم أفكار المرتبة الاولى لفقدان المرتبتين الأخريين » ثم ذكر أن من جملة الاسباب الموجبة لحصول ذلك الشوق الاعتقاد . فان الانسان اذا اعتاد شيئا فكلما يذكره اشتاقه . ومن جملة الاسباب : أن العقل ربما كان مشغولا بهم من المهمات . وحينئذ لا يقوى على ضبط القوة التخيلية ، وحينئذ تطالع القوة التخيلية شيئا من الصور المخزونة فى خزانة الخيال ، وحينئذ يحصل اعتقاد أن ذلك الفعل نافع أو لذى .

فثبت بجموع ما ذكرنا : أن الفعل المعبئ لم ينفك عن غاية أو غرض .



## الفصل الرابع

فى

# أَحْكَامُ الْعِلَالِ وَالْمَعْلُولَاتِ

وفيه مسائل :

## المسألة الأولى

فى

## حد السبب

قال الشيخ : « السبب : هو كل ما يتعلق به وجود الشيء من غير أن يكون وجود ذلك الشيء ، داخلا فى وجوده ، أو متحققا به وجوده »

التفسير : المراد منه : إذا تعلق وجود شيء بشيء آخر ، ولم يكن وجود الشيء الأول جزءا من وجود الثانى ، ولا سببا لوجود ذلك الثانى . فان الثانى يكون سببا لذلك الأول . وحاصل الكلام : يرجع الى أنه اذا كان شيء علة لمعلول ، فانه يجب أن لا يكون ذلك المعطول جزءا من ماهية تلك العلة ، ولا سببا لوجود تلك العلة . والا لزم الدور .

وقال فى كتاب « الحدود » : « العلة كل ذات وجرد ذات أخرى ، أنها هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل » واعلم : أنه أيضا إشارة الى بيان ( أن ) الدور غير جائز فى العلل . وهذا القول الذى ذكره فى هذا الكتاب فاسد . وذلك لأن حاصله راجع الى امتناع تعليل كل واحد من الشيئين بالآخر ، الا أن هذا حكم من أحكام العلل ، و ( هى ) أنها يصار إليها بعد معرفة ماهية العلة . فكيف تحصل جزءا لتعريف العلة ؟

وإذا ثبت هذا ، وجب إسقاطه . وحينئذ يبقى مجرد قوله :  
 « السبب : هو كل ما يتعلق به وجود الشيء » ( قول ) ( ١ ) مختل . لأن  
 لفظة التعلق لفظة مجملة مشتركة بين أمور كثيرة . ومثل هذا اللفظ لا يجوز  
 استعماله فى التعريفات . وأما التعريف المذكور فى الحدود ، فانه بحث  
 سقط عنه امتناع الدور . وحينئذ يبقى مجرد قوله : « العلة كل ذات وجود  
 ذات أخرى منه » يصير حاصل الكلام ( منه ) أنه أبدل لفظة « العلة » بلفظة  
 « من » وهذا باطل من وجهين :

**الأول :** ان إبدال لفظ بلفظ ليس من باب التعريفات الحقيقية .

**الثانى :** ان لفظة « من » مشتركة بين ابتداء الغاية وبين التبعض  
 وبين التبيين . — على ما هو مذكور فى النحو — ولا يمكن حمله فى هذا  
 الموضع الا على ابتداء الغاية . ثم ابتداء الغاية اقسام كثيرة . كالابتداء  
 من الزمان ، ومن المكان ، ومن القابل ، ومن المؤثر . ولا شك أن المراد هنا  
 ليس الا الابتداء من المؤثر ، فيصير هذا التعريف ابدالاً للفظلة الموضوعه لمعنى  
 معين ، بلفظة مشتركة بين مفهومات كثيرة . ومعلوم ان ذلك باطل .

والأقرب عندى أن يقال : قد سمعت أن هنا علة صورية — وهى  
 جزء الشيء الذى يجب حصول الشيء عند حصوله — وعلة مادية — وهى  
 الجزء الذى به يحصل إمكان الشيء — وعلة فاعلية — وهى التى تؤثر  
 فى وجود الشيء — وعلة غائية — وهى التى كان لأجلها الشيء — والقدر  
 المشترك بينها — ( وهو ) أنه الذى يحتاج اليه الشيء —

واعلم : أن حاجة الشيء الى غيره ، قد تكون فى ماهيته . وهى  
 كاحتياج الشيء الى جزئه الصورى وجزئه المادى . وجزؤه المادى قد  
 يحتاج الى شيء فى وجوده فقط — وهو السبب الفاعل والغائى — والقدر  
 المشترك بين الكل هو قولنا : أنه محتاج اليه . فان قيل : فالشرط أيضاً  
 محتاج اليه . قلنا : الشرط فى الحقيقة عبارة عن جزء العلة .  
 ونحن فى هذا الموضع لا نفرق بين العلة التامة وبين جزء العلة .

---

( ١ ) ان هذا القدر أيضاً : ض

## المسألة الثانية

فى

### حصر الأسباب فى الأربعة المذكورة

\*\*\*

قال الشيخ : « فنه سبب معد ، ومنه سبب موجب ، فاذن كل سبب شرط . والشرط إما أن يكون موجبا أو غير موجب . والذى ليس بهوجب فهو إما أن يكون قابلا للوجود أو لا يكون قابلا . فإن لم يكن قابلا للوجود لم يكن جزء شرط يوجب الوجود . فلا حاجة إليه »  
التفسير : هذا الفصل كالمجلس على هذا الكتاب . ويعد أن يكون كلام « الشيخ » وبالجملة : فيطلب تفسيره بن غري .

\*\*\*

قال الشيخ : « بل كل سبب إما أن يكون جزءا مما هو سببه ، أو لا يكون . فإن كان جزءا . فإما أن يكون جزء وجوده بانفراده ، ويعطى الفعل لما هو جزءا له . أو يكون جزءا بانفراده ، يعطيه القوة . والذى يعطيه القوة أن يكون به الشيء بالقوة . وفيه قوة الشيء . هو مادته وهيواله . والآخر الموجب له فهو من الأسباب الموجبة . ويسمى صورة . والذى ليس بجزء ومنه ، إما أن تكون سببته لقوام ذلك الآخر ببيئته ذاته ، أو بهوالة ذاته . والذى هو بهوالة ذاته يسمى موضوعا . والذى هو ببيئته ذاته ، فإما أن يئيد وجود ذلك الماين بأن يكون لأجله . وهو الغاية . أو لا يكون كذلك . وهو المفاعل . فالأسباب اثن خمسة : مادة ، وموضوع ، وصورة ، وفاعل ، وغاية . لكن المادة والموضوع يشتركان فى أن كل واحد منهما فيه قوة وجود الشيء . وإن اختلفا فى أن أحدهما جزء والآخر ليس بجزء ، فيجب أن يوجد كشيء واحد . وهو الذى فيه الوجود . فتكون الأسباب أربعة : ما فيه ، وما به ، وما منه ، وما له »

**التفسير :** انى قد حذف بعد الفاظ هذا الفصل . ومع ذلك فهذا الذى كتبه طويل . وحاصل الكلام أن يقال : الذى يحتاج الشئ اليه . اما أن يكون جزء ماهيته ، أو لا يكون . فان كان الأول فاما أن يكون به وجود الشئ بالقوة وهو المادة ، واما أن يكون به وجود الشئ بالفعل . وهو الصورة . واما أن يكون به الشئ وهو الفاعل ، أو لأجله الشئ وهو الغاية . فهذا حاصل هذا الكلام .

واعلم : أن الجواز (فى) العلة الغائية قسم من أقسام العلة الفاعلة . وذلك لأن قدرة الانسان ، وسائر الحيوانات — قدرة على الضدين — فانه يمكنه الفعل والترك ويمكنه الحركة الى هذه الجهة وإلى تلك الأخرى . فتقدرته حاصلة لجميع هذه الأمور وقبل انصاف (٢) المقصد المخصص للشوق المرجح اليها ، يمتنع صدور فعل معين عنها . والا لزم الرجحان من غير مرجح — وهو محال — وإن انصاف المقصد الخاص الى تلك القدرة ، تحيئنا تصير تلك القدرة مبدأ لذلك الفعل المعين .

إذا عرفت هذا ، فنقول : تلك القدرة قبل انضياف ذلك المقصد اليها ما كانت مبدأ لذلك الفعل المعين وبعد انضياف ذلك المقصد اليها صارت مبدأ لذلك بالفعل المعين . فهذا المقصد المعين علة فاعلة لحصول تلك المبدئية المعينة . فثبت : أن العلة الغائية قسم من أقسام العلة الفاعلية .

### المسألة الثالثة

فى

**بيان أن تأثير الفاعل ليس إلا فى وجود الفعل**

**قال الشيخ :** « السبب الفاعل لما يحدث ليس سببا للحادث من حيث هو حادث من كل جهة ، لأن الحادث له وجود بعد أن لم يكن . وكونه بعد أن لم يكن ليس بفعل فاعل ، إنما ذلك الوجود هو المتعلق بغيره ، ولكن له من نفسه أنه لم يكن »

(٢) مقبل انصاف : ص



**التفسير:** الأثر إذا حدث بعد أن لم يكن . فله أمور ثلاثة :

**أحدها :** الوجود الحاصل في الحال . **والثاني :** العدم السابق .  
**والثالث :** كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم . إذا عرفت هذا فنقول :  
الفاعل لا تأثير له في العدم السابق ، لأن ذلك العدم نفى محض وسلب  
صرف . والأمر الواقع بالفعل أمر ثابت . فالتقول بأن هذا الأثر الثابت هو  
عين ذلك العدم المصروف محال . وأيضا : الفاعل لا تأثير له في كون هذا  
الوجود مسبوقا بذلك العدم ، لأن مسبوقية هذا الوجود ، متى حصل ،  
فانه يجب لذاته أن يكون مسبوقا بالعدم ، وما بالذات لا يكون ما بالغير .  
ولما بطل هذان القسمان ، ثبت : أنه لا تأثير للفاعل إلا في الوجود نقط .  
وهذا القدر هو المذكور في الكتاب . والمقصود منه : أن دوام الفعل بدوام  
الفاعل لا يتقدم في كون الفعل فعلا وكون الفاعل فاعلا . وذلك لأنه لما ثبت  
أنه لا تأثير للفاعل الميتة إلا في إعطاء الوجود لما يكون في ذاته ممكن الوجود .  
فهذا الحال لا يختلف باختلاف كون ذلك الفعل دائما ، أو متجددا ، فوجب  
أن لا يتمتع دوام الفعل بدوام فاعله .

#### المسألة الرابعة

في

بيان أن العلة الموجدة لأبد وأن  
تكون موجوده حال وجود المعلول

**قال الشيخ :** « إذا كان الوجود متعلقا بالغير ، فبستحيل أن يكون  
وجوده عن علة ليست بعلة الوجود ، تكون مع الوجود على ترتيب يقتضى  
لا محالة — كما علمت — نهاية عند الأسباب الأولى »

**التفسير :** هذه المسألة اشرف مسائل باب العلة والمعلول وعليها مدار  
البرهان المذكور في اثبات واجب الوجود .

**وبيانه :** انا لو جوزنا أن يكون المتأخر بالزمان معلولا لما هو متقدم  
بالزمان ، فحينئذ يمكن أن يقال : علة وجود هذه الممكنات الحاصلة في الحال  
أمور سابقة عليها ، وعلة تلك الأشياء أمور أخرى سابقة عليها . وعلى

هذا الترتيب لا الى اول . وحيثئذ ينسد باب اثبات واجب الوجود ، لأن القول بحوادث لا اول لها ، لا كان حقا عند الفلاسفة ، فلمل المقتضى لكل حادث آخر قبله ، لا الى اول . وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات واجب الوجود .

**أما المتكلمون .** فلما كان القول بحوادث لا اول لها باطلا عندهم ، لا جرم تخلصوا عن هذا السؤال ، وقالوا : لابد من انتهاء الحوادث الى الحادث الأول . وذلك الحادث الأول ، لابد له من فاعل قديم .

**وأما الفلاسفة .** فلما تعذر عليهم دفع هذا السؤال بهذا الطريق . ذكروا طريقا آخر ، فقالوا : العلة الموجدة يجب أن تكون موجودة مع المعلول في الزمان . فلو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية ، لزم كونها بأسرها موجودة ، دفعة واحدة . وذلك محال عندنا . انما المجوز عندنا : كون كل واحد من الحوادث مسبوقا بغيره سببقا زمانيا لا الى اول . فثبت : أن الفلاسفة لا يمكنهم اثبات واجب الوجود الا بالبناء على هذا الأصل . فنقول : الذى يدل على صحة هذا الأصل ما ذكره « الشيخ » وهو : أنه اذا كان وجود هذا الأثر متعلقا بذلك المؤثر ، فمن المتنع أن يحصل وجود هذا الأثر ، مع أن تلك العلة ليست موجودة . فان قال قائل : نحن لا نقول أن وجود هذا الأثر متعلق بوجود ذلك المؤثر فى الحال عندنا ، بل أنه متعلق بوجود ذلك المؤثر فى الماضى . فان ادعيتم أنه ليس الأمر كذلك ، فهذا دعوى عن المنازع فيه . فنقول : يجب علينا تبهم هذه الحجة بحيث نسقط عنه هذا السؤال . وتقديره : أن نقول : تأثير المؤثر فى وجود الأثر إما أن يحصل حال وجوده أو لا حال وجوده . فان كان الأول وجب أن يكون موجودا حال وجود الأثر ، لا كونه مؤثرا فى الحال مع أنه لا حصول له فى الحال محال . وان كان الثانى فحيثئذ يصدق فى الزمان الماضى أنه حصل التأثير ، وصدق فيه أنه لم يحصل الأثر . فحيثئذ يلزم أن يقال : أنه حصل التأثير مع عدم الأثر . وهذا محال لوجوه :

**الأول :** أنه لو كان الأمر كذلك ، لكان التأثير مغايرا للأثر ، وحيثئذ يكون التأثير فى ذلك الأثر زائدا عليه . ويلزم التسلسل .

**والثاني :** انه اذا كان حصول التأثير متقنبا بالزمان على حصول  
الآثر ، كان حصول الآثر الثاني فى ذلك الآثر الاول متقنبا عليه ايضا  
بالزمان . ولما كانت مراتب هذه التأثيرات غير متناهية ، لزم أن يكون كل  
مؤثر متقنبا على اثره بازمنة غير متناهية . وهو محال .

**والثالث :** ان التأثير نسبة بين وجود الآثر ، وبين وجود المؤثر ،  
وحصول النسبة مشروط بحصول كلا المتنسبين ، فالتقول بحصول هذه  
النسبة مع عدم أحد المتنسبين ، يكون باطلا .

**والرابع :** ان الآثر قبل زمان وجوده معدوم . فيكون العدم الاصلى  
الازلى باقيا كما كان ، ومتى كان الأمر كذلك كان ذلك الزمان مساويا  
لسائر الأزمنة التى كان العدم الاصلى حاصل فيها ، وكما امتنع حصول  
التاثير فى سائر الأزمنة المتقدمة ، فكذا فى هذا الزمان .

فثبت بهذا البرهان القاطع : أن العلة الموجدة لابد وأن تكون  
موجودة مع المعلول . واذا ثبت هذا الأصل ، فنقول : لو تسلسلت  
الاسباب والمسببات الى غير النهاية ، لكان هذا المجموع موجودا دفعة  
واحدة . الا أن ذلك محال ، لانا بينا بالدليل التطبيقي أن كل جملة لها  
ترتيب فى الطبع كالعلل ، أو فى الوضع كالأبعاد . فدخل ما لا نهاية  
له فيه محال . وهو المراد فى قول « الشيخ » فى هذا الفصل :  
ان هذا الترتيب يقتضى لا محالة نهاية عند الأسباب الأولى — كما علمت —  
فقوله اشارة الى دليل التطبيق .

| DATE | DESCRIPTION | AMOUNT | BALANCE |
|------|-------------|--------|---------|
| 1912 |             |        |         |
| 1913 |             |        |         |
| 1914 |             |        |         |
| 1915 |             |        |         |
| 1916 |             |        |         |
| 1917 |             |        |         |
| 1918 |             |        |         |
| 1919 |             |        |         |
| 1920 |             |        |         |
| 1921 |             |        |         |
| 1922 |             |        |         |
| 1923 |             |        |         |
| 1924 |             |        |         |
| 1925 |             |        |         |
| 1926 |             |        |         |
| 1927 |             |        |         |
| 1928 |             |        |         |
| 1929 |             |        |         |
| 1930 |             |        |         |
| 1931 |             |        |         |
| 1932 |             |        |         |
| 1933 |             |        |         |
| 1934 |             |        |         |
| 1935 |             |        |         |
| 1936 |             |        |         |
| 1937 |             |        |         |
| 1938 |             |        |         |
| 1939 |             |        |         |
| 1940 |             |        |         |
| 1941 |             |        |         |
| 1942 |             |        |         |
| 1943 |             |        |         |
| 1944 |             |        |         |
| 1945 |             |        |         |
| 1946 |             |        |         |
| 1947 |             |        |         |
| 1948 |             |        |         |
| 1949 |             |        |         |
| 1950 |             |        |         |
| 1951 |             |        |         |
| 1952 |             |        |         |
| 1953 |             |        |         |
| 1954 |             |        |         |
| 1955 |             |        |         |
| 1956 |             |        |         |
| 1957 |             |        |         |
| 1958 |             |        |         |
| 1959 |             |        |         |
| 1960 |             |        |         |
| 1961 |             |        |         |
| 1962 |             |        |         |
| 1963 |             |        |         |
| 1964 |             |        |         |
| 1965 |             |        |         |
| 1966 |             |        |         |
| 1967 |             |        |         |
| 1968 |             |        |         |
| 1969 |             |        |         |
| 1970 |             |        |         |
| 1971 |             |        |         |
| 1972 |             |        |         |
| 1973 |             |        |         |
| 1974 |             |        |         |
| 1975 |             |        |         |
| 1976 |             |        |         |
| 1977 |             |        |         |
| 1978 |             |        |         |
| 1979 |             |        |         |
| 1980 |             |        |         |
| 1981 |             |        |         |
| 1982 |             |        |         |
| 1983 |             |        |         |
| 1984 |             |        |         |
| 1985 |             |        |         |
| 1986 |             |        |         |
| 1987 |             |        |         |
| 1988 |             |        |         |
| 1989 |             |        |         |
| 1990 |             |        |         |
| 1991 |             |        |         |
| 1992 |             |        |         |
| 1993 |             |        |         |
| 1994 |             |        |         |
| 1995 |             |        |         |
| 1996 |             |        |         |
| 1997 |             |        |         |
| 1998 |             |        |         |
| 1999 |             |        |         |
| 2000 |             |        |         |
| 2001 |             |        |         |
| 2002 |             |        |         |
| 2003 |             |        |         |
| 2004 |             |        |         |
| 2005 |             |        |         |
| 2006 |             |        |         |
| 2007 |             |        |         |
| 2008 |             |        |         |
| 2009 |             |        |         |
| 2010 |             |        |         |
| 2011 |             |        |         |
| 2012 |             |        |         |
| 2013 |             |        |         |
| 2014 |             |        |         |
| 2015 |             |        |         |
| 2016 |             |        |         |
| 2017 |             |        |         |
| 2018 |             |        |         |
| 2019 |             |        |         |
| 2020 |             |        |         |
| 2021 |             |        |         |
| 2022 |             |        |         |
| 2023 |             |        |         |
| 2024 |             |        |         |
| 2025 |             |        |         |
| 2026 |             |        |         |
| 2027 |             |        |         |
| 2028 |             |        |         |
| 2029 |             |        |         |
| 2030 |             |        |         |
| 2031 |             |        |         |
| 2032 |             |        |         |
| 2033 |             |        |         |
| 2034 |             |        |         |
| 2035 |             |        |         |
| 2036 |             |        |         |
| 2037 |             |        |         |
| 2038 |             |        |         |
| 2039 |             |        |         |
| 2040 |             |        |         |
| 2041 |             |        |         |
| 2042 |             |        |         |
| 2043 |             |        |         |
| 2044 |             |        |         |
| 2045 |             |        |         |
| 2046 |             |        |         |
| 2047 |             |        |         |
| 2048 |             |        |         |
| 2049 |             |        |         |
| 2050 |             |        |         |
| 2051 |             |        |         |
| 2052 |             |        |         |
| 2053 |             |        |         |
| 2054 |             |        |         |
| 2055 |             |        |         |
| 2056 |             |        |         |
| 2057 |             |        |         |
| 2058 |             |        |         |
| 2059 |             |        |         |
| 2060 |             |        |         |
| 2061 |             |        |         |
| 2062 |             |        |         |
| 2063 |             |        |         |
| 2064 |             |        |         |
| 2065 |             |        |         |
| 2066 |             |        |         |
| 2067 |             |        |         |
| 2068 |             |        |         |
| 2069 |             |        |         |
| 2070 |             |        |         |
| 2071 |             |        |         |
| 2072 |             |        |         |
| 2073 |             |        |         |
| 2074 |             |        |         |
| 2075 |             |        |         |
| 2076 |             |        |         |
| 2077 |             |        |         |
| 2078 |             |        |         |
| 2079 |             |        |         |
| 2080 |             |        |         |
| 2081 |             |        |         |
| 2082 |             |        |         |
| 2083 |             |        |         |
| 2084 |             |        |         |
| 2085 |             |        |         |
| 2086 |             |        |         |
| 2087 |             |        |         |
| 2088 |             |        |         |
| 2089 |             |        |         |
| 2090 |             |        |         |
| 2091 |             |        |         |
| 2092 |             |        |         |
| 2093 |             |        |         |
| 2094 |             |        |         |
| 2095 |             |        |         |
| 2096 |             |        |         |
| 2097 |             |        |         |
| 2098 |             |        |         |
| 2099 |             |        |         |
| 2100 |             |        |         |

## الفصل الخامس

### في الوجود

# وَبَيَانُ انْقِسَامِهِ إِلَى الْجَوْهَرِ وَالْعَرَضِ

وفيه مسائل :

## للمسألة الأولى

في

أن قول الموجد على ما تحته بالتشكيك

قال الشيخ : « الموجد يقال بمعنى التشكيك على الذي وجوده  
لا في موضوع ، وعلى الذي وجوده في موضوع »

التفسير : اللفظ المشكك هو اللفظ الدال على معنى واحد مشترك  
فيه بين جزئيات كثيرة ، بشرط أن يكون حصول ذلك المعنى في بعض  
تلك الجزئيات ، أولى من حصوله في البعض . فإذا قلنا : أن لفظ الموجد  
كذلك ، وجب علينا بيان أمرين :

أحدهما : أن المفهوم من كون الشيء موجودا ، مفهوم واحد في جميع  
الموجودات .

والثاني : أن ذلك المفهوم بالجواهر ، أولى منه بالعرض .  
أما المطلوب الأول فاعلم أن من الناس من قال : لفظ الموجد واقع  
على الواجب وعلى الممكن وعلى الجوهر وعلى كل واحد من الأعراض  
بالاشتراك اللفظي فقط ، وليس هناك مفهوم مشترك .

وانتقد الحكماء على أن لفظ الموجد يفيد معنى واحدا في جميع  
أقسام الموجودات . ويبدل عليه وجوه :

**الحجة الأولى :** ان بديهية العقل حاكمة بأن مقابل السلب شيء واحد . وهو الإيجاب . ولو لم يكن الإيجاب مفهوما واحدا ، لا كان الأمر كذلك .

**الحجة الثانية :** ان الموجود مورد التقسيم الى الواجب والممكن ، وكل ما كان مورد التقسيم الى قسمين ، فانه مشترك بينهما . فالموجود أمر مشترك بين الواجب والممكن .

**الحجة الثالثة :** المفهوم من الوجود : أمر باق مع تغير الاعتقاد في كونه واجبا أو ممكنا . وكل ما كان باقيا مع قسمين فهو مشترك بينهما . فالموجود مشترك بين الواجب والممكن .

**الحجة الرابعة :** الحكم على الموجود بأنه شيء مشترك ، يعم جميع الوجودات . ولو لم يكن الموجود مفهوما واحدا ، لم يكن الحكم عليه متناولا لكل الوجودات .

**الحجة الخامسة :** كما ان بديهية العقل حاكمة بأن المقول من الجوهرية والعرضية والجسمية والسواد والبياضة مفهوم واحد ، فكذلك هي حاكمة بأن المقول من الوجودية مفهوم واحد : وان تكذيب البديهية في هذا الحكم ، فليجز تكذيبها في الحكم الأول .

**الحجة السادسة :** لو ان انسانا أنشأ قصيدة وجعل لفظها لفظا مشتركا في ثمانية أبيات كثيرة ، لحكم كل انسان سليم العقل بأن هذه القافية مكررة . وذلك يدل على ان الفطرة السلية شاهدة بأن المفهوم من الوجود (1) أمر واحد في الكل .

**الحجة السابعة :** لو كان لفظ الموجود لا يفيد فائدة واحدة ، بل يفيد فوائد مختلفة . لكننا اذا قلنا : السواد موجود ، وجب أن يبقى الشك في انه موجود بأي المعاني ؟ ولا لم يقع هذا الشك ، علمنا : أن المفهوم من كونه موجودا ، أمرا واحد .

---

(1) تنطق الوجود في ص

فان قالوا : انما لم يقع الشك فيه ، لأن المراد من كونه موجودا نفس كونه سوادا . فنقول : هذا باطل . اذ لو كان المشار اليه بقولنا السواد ، وبقولنا الموجود ، أمرا واحدا ، لكان لا يبقى فرق بين قولنا السواد موجود — الذى هو تصديق — وبين قولنا السواد — الذى هو تصور — . وحينئذ يلزم أن لا يبقى فرق بين التصديق وبين التصور . وهذا غاسد .

**أما المطلوب الثانى :** وهو فى بيان أن الواجب لذاته أولى بالموجودية من الممكن لذاته ، والجوهر أولى بالموجودية من العرض . فالمراد من الأولى : كثرة اللوازم والآثار . واذا عرفت أن المراد من الأولى ذلك ، عرفت بالضرورة : أن الواجب لذاته أولى بالموجودية من الممكن ، والجوهر أولى من العرض .

### المسألة الثانية

فى

تحقيق الكلام فى قولنا : الجوهر موجود لا فى موضوع

قال الشيخ : « قولنا وجود لا فى موضوع يفهم منه معنيان :  
 أحدهما : أن يكون وجود حاصل . وذلك الوجود لا فى موضوع .  
 والآخر : أن يكون معناه : الشيء الذى وجوده ليس فى موضوع .  
 والفرق بين المعنيين : أنك تدري أن الانسان هو الذى وجوده أن يكون لا فى موضوع ، ولست تدري أنه لا محالة موجود لا فى موضوع .  
 فأنك قد تحكم بهذا الحكم على الشيء الذى يجوز أن يكون معدوبا . وكون الشيء وجودا ، الا موضوع بالمعنى الأول ، أمر لازم لوجود الشيء ، لا يدخل فى ماهية الشيء . وهما مما قد يبحث عنه ، فانه ليس هناك معنى الا الوجود الذى ليس هو بنفسه ماهية لشيء من الموجودات التى عنتنا .  
 وقد زيد عليه : أنه ليس فى موضوع . فاذن هذا المعنى لا يكون جنسا .  
 وذلك لأنه اذا كان شيء ماهيته أنه موجود ، ثم ذلك الموجود ليس فى موضوع ، فلا يتناول سائر الأشياء التى ليس وجودها فى ماهيتها ، فلا تكون جنسا له ولغيره . أما المعنى الثانى : وهو الذى معناه شيء .

إنها « إذا وجد على هذا النحو من الوجود ، فهو مقولة للجوهر ، فلا  
يمكنك إذا فهمت حقيقة الجوهر ، أنه لا يحمل عليه المعنى الأول ، ويمكنك  
أن تحمل المعنى الآخر عليه »

**الانفسى :** أنه فى الفصل الأول من الإلهيات فى هذا الكتاب . ذكر :  
أن الجوهر هو الوجود لا فى موضوع ، وأن العرض هو الوجود فى  
موضوع . ولو أنه ذكر هذا الكلام هناك ، لكان البيق وأولى . ثم نقول :  
إننا إذا قلنا : الجوهر موجود لا فى موضوع . فهذا يحتمل أمرين :  
**أحدهما :** أن يكون موجودا فى الحال ، بشرط أن لا يكون فى  
موضوع .

**والثانى :** أن تكون ماهيته متى كانت موجودة ، كانت لا فى  
موضوع .

**والفرق بين الماهيتين ظاهر .** فإليك إذا قلت : المغناطيس هو الذى  
يكون جاذبا للحديد . فإن أردت به : أنه الذى يكون موصوفا بالفعل بهذا  
الجذب ، فهذا باطل لأن المغناطيس إذا لم يجد حديدا ، فإنه لا يكون  
جاذبا للحديد . وإما أن أردت به : أنه الذى يجذب الحديد لو وجده ،  
فهذا صادق ، سواء كان جاذبا للحديد بالفعل ، أو لم يكن كذلك .

إذا عرفت هذا فنقول : ليس المراد من كون الجوهر جوهرًا : هو  
المعنى الأول . والليل عليه : أنا نقطع بأن الإنسان جوهر ، مع أننا قد  
نشك فى أنه هل هو موجود فى الحال ( أم غير موجود ؟ ) فنثبت : أن  
كونه جوهرًا ( يكون ) حاصلًا ، حال ما يكون وجوده مشكوكًا فيه .  
وذلك يدل على أنه ليس جوهرًا لأجل أنه موجود بالفعل .

**ولتأمل أن يقول : السؤال على هذا الكلام من وجوه :**

**السؤال الأول :** ادعى أن الشاك فى وجود الإنسان عالم بأنه  
جوهر قبل دخوله فى الوجود ، أو تدعى أن الشاك فى وجود الإنسان عالم  
بأنه عند دخوله فى الوجود يكون جوهرًا ؟ فإن كان المراد هو الأول  
فهو باطل . لأنه لو كان جوهرًا قبل دخوله فى الوجود ، لزم كون المعلوم



جوهرا . وهذا هو القول بأن المعدوم شيء (٢) . و « الشيخ » لما ذكر هذا المذهب فى أول الهيات « الشفاء » استبعد جدا ، وحكم على أصحاب هذا المذهب بالجهل (٣) وقلة العقل . فكيف يلتزمه فى هذا المقام ؟ وأما أن كان المراد هو الثانى . فذلك لا يدل على أن الوجود غير معتبر فى الجهرية ، لأنه يرجع حاصله الى أن الذى أشك فى وجوده فى الحال ، اعلم أنه إذا وجد ، فإنه حال وجوده يكون جوهرا . وهذا القدر لا يقدح فى قول من يقول : أن كونه موجودا هو كونه جوهرا . لأن كونه موجودا وكونه جوهرا أمران منتظران فى الزمان الثانى ، وعند حصول أحدهما يكون الآخر أيضا حاصلًا . وذلك لا يقتضى كون لحددهما خارجا عن ماهية الآخر أو داخلا فيها .

**والسؤال الثانى :** أن الوجه الذى ذكرتم . أن هل على أن الموجود لا فى موضوع بالتفسير الأول ، لا يمكن أن يكون جنسا لما تحته . فهنا أيضا دلائل تدل على أن الموجود لا فى موضوع بالتفسير الثانى . لا يمكن أن تكون أيضا جنسا لما تحته .

**فالحجة الأولى :** أن الجوهر بهذا المعنى لو كان جنسا لما تحته ، لكان امتياز كل واحد من أنواعه عن الآخر بفضل ذلك الفصل ، يمنع أن يكون عرضيا ، لامتناع كون المرض مقوما للجوهر ، فوجب أن يكون جوهرا . وحينئذ يكون الجنس جزءا من ماهية الفصل ، وحينئذ يكون الفصل مشاركا للنوع فى طبيعة الجنس ، فوجب أن يكون امتياز الفصل

(٢) هل المعدوم شيء ؟ قال بعضهم : أنه ليس بشيء ، لأنه قد تقرر فى بدائه العقول : أن التفى والاثبات ضدان . والموجود هو الذى يقال له شيء . لأنك إذا نفيت شيئا ، أثبتته كائنا من قبل التفى . وهذا مستفاد من كلام الامام الرازى فى مسألة بيان أنه لا ضد له ونصه : « الشئ لا يكون له ضد ، الا اذا كان له موضوع . وكل ما كان فى موضوع كان محتاجا الى الموضوع ، فيمتنع أن يكون له . وفى قوله تعالى : « وقد خلقتك من قبل ولم تكن شيئا » أى شيئا يعتد به . يقول الزمخشري رحمه الله : لأن المعدوم ليس بشيء ، أو شيئا يعتد به ، كقولهم عجب من لا شيء . وقوله . إذا رأى غير شيء ظنه رجلا

(٣) اقتبس ابن تيمية من ابن سينا اطلاق صفة الجهل على المخالفين في الرأي . لا أن الجهل بمعنى عدم العلم . يقول ابن تيمية : في الرد على المنطقيين : « والمشهور المتواتر : أن « أرسطو » وزير « الاسكندر بن فيليبس » كان قبل المسيح بنحو ثلثمائة سنة . وكثير من الجهال يحسب أن هذا هو « ذو القرنين » المذكور في القرآن ، ويعظم « أرسطو » بكونه كان وزيرا له ، كما ذكر ذلك « ابن سينا » وامثاله من الجهال بأخبار الأمم « أ هـ

والمشهور المتواتر هو الصحيح في نظري ، وما قاله هؤلاء الأفاضل — الذين حسبهم من الجهال — صحيح . ويعمل قوله بما نصه : « وكلامنا هنا في ضلال هؤلاء المتفلسفة الذين يبنون ضلالهم بضلال غيرهم ، فيتعلقون بالكذب في المنقولات وبالجهل في المعقولات . كتلولهم : أن أرسطو وزير ذى القرنين ، المذكور في القرآن ، لأنهم سمعوا أنه كان وزير الاسكندر . وذو القرنين يقال له : الاسكندر . وهذا من جهلهم . فان الاسكندر الذى وزر له أرسطو ، هو ابن فيلبس المقدونى ، الذى يؤرخ له تاريخ الروم ، المعروف عند اليهود والنصارى ، وهو انما ذهب الى أرض القدس ، ولم يصل الى السد ، عند من يعرف أخباره ، وكان مشركا يعبد الأصنام . وكذلك أرسطو وقومه كانوا مشركين يعبدون الأصنام . وذو القرنين كان موحدا مؤمنا بالله ، وكان متقدما على هذا . ومن يسميه الاسكندر يقول : هو الاسكندر بن دارا » هذا نص كلامه .

وهو كلام نقض به المشهور فى كتب المؤرخين بغير حجة ولا برهان . ولو أنه ذكر حججا وبراهين ، لكان له عذر فى وصفه اياهم بالجهل . وقوله : « فان الاسكندر الذى وزر له أرسطو ، هو ابن فيلبس المقدونى ، الذى يؤرخ له تاريخ الروم المعروف عند اليهود والنصارى » قول صحيح . وقوله : « ولم يصل الى السد » قول باطل . فانه وصل الى السد وأمر ببنائه . فان المؤرخين يقولون : ان الاسكندر المعروف الذى يؤرخ له تاريخ الروم ، هو نفسه الذى وصل الى السد ، بعدما وصل الى أرض القدس . وقوله : « وكان مشركا يعبد الأصنام » صحيح . ولظنه أن قول الله تعالى عن ذى القرنين « يرد الى ربه » وقوله « ربي » مفهم منه أن ذا القرنين كان موحدا مؤمنا بالله ، قال انه مؤمن ، مع أن القولين لا يدلان على انه كان موحدا مؤمنا بالله . وقوله عن ذى القرنين المذكور فى القرآن انه « كان متقدما على هذا » أى عن الاسكندر الذى وزر له »

« أرسطو » ينقصه الدليل . فليس في كتب المؤرخين الا واحد . وقوله :  
 « ومن يسميه الاسكندر يقول : هو الاسكندر بن دارا » يحتاج الى دليل .  
 ذلك لأن الاسكندر غلب « دارا » ملك الفرس وهزبه ، لا أنه ابن « دارا »  
 ويبيان أن القولين لا يدلان على أن « الاسكندر » كان موحداً مؤمناً  
 بالله هو : قوله تعالى :

أ — « قال : أما من ظلم فسوف نعذبه ، ثم يرد الى ربه ، فيعذبه  
 عذاباً نكراً » المراد من ربه : رب هذا المظالم . وقد يكون ربه هو الله  
 تعالى ، وقد يكون ربه الها آخر ، كان يعبد . وذلك مثل قول ابراهيم  
 عليه السلام عن الكوكب : « هذا ربي » لالزام الخصوم ، وما كان ربا  
 نه في اعتقاده . ومثل قول اليهودي والنصراني والمسلم : « ربي » فرب  
 اليهودي والمسلم هو الله تعالى ، ورب النصراني هو المسيح ، أو المسيح  
 ومعه المهان آخران . فالكلمة واحدة والمعنى بحسب الاعتقاد مختلف ،  
 فيكون اللفظ من المتشابه .

ب — ونفس المعنى في قوله تعالى : « قال : يا مكنى فيه ربي خير »  
 نكلمة « ربي » تحتل الله تعالى وتحتل الرب الذي كان يعبد ذو القرنين  
 — وهو الاسكندر الأكبر بن فيلبس — ولهذا الاحتمال سارت الكلمة من  
 التشابه . ومحكمها : أن كتب التواريخ أثبتت أن ذى القرنين لما وصل الى بلاد  
 الهند ، وجدهم يعبدون غير الله تعالى ، فعبد معهم الههم ، ولما وصل  
 الى مصر عبد مع المصريين الههم ، ولما وصل الى فلسطين عبد مع اليهود  
 الههم — الذي هو الله تعالى — وكان يتقرب الى أهل البلاد التي يفتحها  
 بآظهاره الخضوع لمعبوداتهم . أما هو فكان له اله يعرفه في بلاد اليونان .  
 ومن المحتمل أن يكون هو وأرسطو وسائر اليونانيين على علم بالله تعالى  
 لأن علماء بني اسرائيل كانوا يطوفون البلاد لنشر دينهم من قبل سبى بابل .  
 ولما قصروا الدين على جنسهم ، صار الدين مشوها عند الأمم .

ولأن نص « ربه » و « ربي » متشابه يتبني الرد الى الحكم . والحكم هو  
 ما أثبتته المؤرخون . لأن الذين سألوا الرسول ﷺ سألوا ليعرفوا أنه  
 صادق أم لا ؟ وهم سيعرفون أنه صادق مما هو مدون في كتاب التاريخ .  
 ولما كانت كتب التاريخ تعين واحداً هو الاسكندر الأكبر المقدوني ، فإنه  
 يكون هو المراد .

ومن الأقوال التي أوردها الإمام فخر الدين الرازي عن « ذى القرنين » ما نصه : انه هو « الاسكندر بن فيليبوس اليوناني » والدليل عليه : أن القرآن دل على أن للرجل المسيحي بذى القرنين ، بلغ ملكه الى أقصى المغرب . بدليل : قوله : « حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمة » وايضا : بلغ ملكه أقصى المشرق بدليل : قوله : « حتى اذا بلغ مطلع الشمس » وايضا : بلغ ملكه أقصى الشمال . بدليل : أن « ياجوج وماجوج » قوم من الترك ، يسكنون في أقصى الشمال . وبدليل : أن السد المذكور في القرآن ، يقال في كتب التواريخ : انه مبني في أقصى الشمال .

فهذا الانسان المسيحي بذى القرنين في القرآن ، قد دل القرآن على ان ملكه بلغ أقصى المغرب والمشرق والشمال . وهذا هو تمام القدر المعصور من الأرض . ومثل هذا الملك البسيط لا شك انه على خلاف العادات ، وما كان كذلك وجب أن يبقى ذكره مخلدا على وجه الأرض ، وأن لا يبقى مخفيا مستترا . والملك الذي اشتهر في كتب التواريخ أنه بلغ ملكه الى هذا الحد ، ليس الا « الاسكندر » وذلك لأنه لما مات أبوه ، جمع ملوك الأرض . بعد أن كانوا طوائف ، ثم جمع ملوك المغرب وقهرهم وأمعن ( في القتل ) حتى انتهى الى البحر الأخضر ، ثم عاد الى « مصر » فبنى « الاسكندرية » وسماها باسم نفسه ، ثم دخل الشام ، وقصد بني اسرائيل ، وورد « بيت المقدس » ونصب في مذبحة ، ثم انعطف الى « أرمينية » و « باب الأبواب » ودان له المراقبيون والقبط والبربر . ثم توجه نحو « دارا بن دارا » وهزمه مرات ، الى أن قتله صاحب حرسه ، فاستولى « الاسكندر » على ممالك الفرس ، ثم قصد « الهند » و « الصين » وغزا الأهم البعيدة ، ورجع الى « خراسان » وبنى المدن الكثيرة ، ورجع الى « العراق » ومرض ب « شهر زور » ومات بها .

ولما ثبت بالقرآن : أن ذا القرنين كان رجلا ملك الأرض بالكلية . أو ما يقرب منها ، وثبت يعلم التواريخ : أن الذي هذا شأنه ما كان الا « الاسكندر » وجب القطع بأن المراد بذى القرنين : هو « الاسكندر بن فيليبوس اليوناني » . هـ

وفي الكتب أن الاسكندر كان له ولد يحبه ، وقد دفعه الى المؤدبين ليأدبوه وليعلموه ، ولما كبر في العلم عظم المؤدبين والمعلمين واحترمهم أكثر من تعظيمه واحترامه لأبيه . ولما سأل عن سبب ذلك . قال له

ابنه : أنت أنجبتي بشهوة كانت لك لذة ، وبها صرت فى الدنيا المملوءة بالآفات والمصائب . وخلصى من الدنيا لا يكون الا بالمعلم . فذلك أحترم المعلم والمؤدب وأعظمهما لأن خلاصى لا يكون الا على أيديهما .

\*\*\*

وعن طريق الحكم والمتشابه . جاء عن يونس عليه السلام : « فالتقه الحوت وهو مليح » وهذا نص محكم . وجاء عنه « لئيت فى بطنه الى يوم يبعثون » . وهذا نص متشابه . والنص المحكم يثبت أنه لم يدخل البطن . لأنه لو دخل البطن لما كان يقول « التقه » أى وضعه بين شديقيه . ولأنه لو دخل البطن لأكل الحوت لحبه وفتت عظامه ، وتفذى به ، وأخرجه وينذه بالمرء وهو سقيم لا يدل على أن الحوت قد أكله . وبطنه لما أن ندل على بطن الحوت ، وأما أن تدل مجازا على بطن البحر . والمعنى المجازى هو المتفق مع المحكم ، فيكون هو مراد الله تعالى .

\*\*\*

وشبيه بهذه المسألة عن طريق المحكم والمتشابه : مسألة إلهوية فرعون . فقد زعم البعض أن بعض المصريين قد عبدوا فرعون ، كما عبد الكفار الأصنام . وذلك من قول فرعون لقومه : « ما علمت لكم من الهة غيرى » ( القصص ٣٨ ) وهؤلاء أخذوا بظاهر النص — وهو متشابه — ولم يلتفتوا الى محكمه . ومحكمه هو : « وقال الملأ من قوم فرعون : اتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض ، ويذكرك وآلهتك » ؟ ( الاعراف ١٢٧ ) وايضا : قوله تعالى : « وقال فرعون : ذرونى أقتل موسى . وليدع ربه . أبى أخاف أن يبدل دينكم » ( غافر ٢٦ ) فقله : « ويذكرك وآلهتك » نص على أن فرعون لم يعبد نفسه ، وإنما عبد غيره ، وهو نص لا يحتل معنيين . ويؤكد أنه عبد غيره : قوله لقومه : « أبى أخاف » ومن صفة الإله فى نظر المعتقدين فيه : أن لا يخاف . وقوله « من الهة غيرى » نص متشابه يحتل الإله الذى يعبد مثل الصنم ، ويحتمل الإله بمعنى السيد الرئيس الذى لا يرأسه من الناس أحد فى قومه . والمعنى الثانى هو المتفق مع المحكم ، فيكون هو مراد الله تعالى . وكذلك كلمة « ربكم » قد يراد منها : السيد الرئيس وفى اللغة العبرانية أن « الإله » تانى فى الكلام بمعنى السيد — والعبرانية والعربية من اصل واحد —

وفى التوراة يقول الله لموسى — كما هو مكتوب — : « انا جعلتك الها لفرعون . وهرون اخوك يكون نبيك » ( خروج ٧ : ١ ) اى جعلتك له سيدا ، وجعلت لك هرون مساعدا . ليفسر كلامك له .

\*\*\*

تشبيه بهذه المسألة عن طريق المحكم والمتشابه : مسألة غرق فرعون .

١ — وفى القرآن نص على أنه لم يفرق فى اليم . وهو « فاليم ننجيك ببندك ، لتكون لمن خلفك آية » ( يونس ٩٢ ) ومعناه : أن هذا وعد له بالنجاة ، ليخبر قومه بأن موسى عليه السلام رسول الله تعالى .

٢ — وفى القرآن نص على أنه غرق فى اليم . وهو « فأغرقناه ومن معه جميعا » ( الاسراء ١٧٠ )

والغرق إما أن يفسر بالخلق فى الماء — وهذا هو المعنى الاول فيه — وإما أن يفسر بضياىع القوة ، ولو لم يمت فى الماء — وهذا هو المعنى الثانى — كما يقال : غرق فى بحر المهوم . والمهوم ليست ماء فى بحر ، ومراده : تاه وتبددت أفكاره ، واختلط عليه أمره .

ولأن الفرق يحتل معنيين ، يكون النص متشابها . وفى هذه الحالة يكون المعنى الثانى وهو ضياىع قوة فرعون بعد غرق جنوده حقيقة فى اليم : هو المتفق مع النص المحكم ، الذى يدل على نجاته ، ليخبر من خلفه بها شاهده من مظلة الله تعالى .

ولأن المفسرين لم يلتفتوا الى المحكم والمتشابه ، حاروا فى تفسير « فاليوم ننجيك ببندك » على وجوه كثيرة . وقرأ بعضهم « ننجيك » بالحاء المهملة بدل « ننجيك » بالميم المعجمة ، وقرأ بعضهم « لن خلفك » بالقاف ، اى لتكون لخلفك آية كسائر آياته ، وذكر الامام الرازى — رحمه الله — وجوها كثيرة فى النجاة ، ووجوها كثيرة فى « ببندك » وفى كلام العرب : « انفذ بجلك من هذه المشكلة » كناية عن الهرب منها . ولا يدل قولهم هذا على أن ينفذ فقط دون روحه . وكذلك « فاليوم ننجيك ببندك » هو كناية عن النجاة . ولا يدل على النجاة بالجسد دون الروح ، كما قال الرازى فى بعض الوجوه .

\*\*\*

وشبيه بهذه المسألة : مسألة إيمان فرعون .

١ — ففى القرآن نص على أن فرعون وملاه لا يؤمنوا ، حتى يروا العذاب الأليم ، وإذا راوا العذاب الأليم وآمنوا ، فإن الله يقبل منهم الإيمان ..

وفى القرآن نص على أن فرعون لما رأى العذاب الأليم ، آمن . وإذا ثبت إيمانه ، يثبت : أن الله قبل منه الإيمان . فكيف يقال : أن فرعون مات كافرا ، وقد حكى الله عنه أنه قال : « آمنت » وحكى أنه استجاب دعوة موسى عنه وعن ملأه ، وهى : أنهم لا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم ؟

وهذه المسألة لا تخضع للمحكم والمشابه . فالكلام فيها خال من موهم التعارض . وهذا هو النص بتمامه : « وقال موسى : ربنا انك آتيت فرعون وملاه زينة وأموالا فى الحياة الدنيا . ربنا ليضلوا عن سبيلك ؟ ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم . فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم . قال : قد أجيبت دعوتكما . فاستقيا . ولا تبغيا سبيل الذين لا يعلمون . وجاوزنا ببني إسرائيل البحر ، فأتبعهم فرعون وجنوده سفيا وعدوا . حتى إذا أدركه الغرق ، قال : آمنت . أنه لا اله الا الذى آمنت به بنو إسرائيل . وأنا من المسلمين . الآن . وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين . فاليوم ننجيك ببعدك ، لتكون لمن خلفك آية . وإن كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون » ( يونس ٨٨ — ٩٢ )

هذا هو النص . ومنه يفهم أن موسى عليه السلام طلب من الله تعالى أن يقسى قلوبهم لئلا يؤمنوا الا بعد معاينة عذاب أليم . وقد دخل فرعون فى الطلب ، وقسى الله قلبه ، ولما عاين العذاب وهو غرق جنوده ، وكاد هو أن يغرق ، لأن الغرق أدركه . لما عاين العذاب ، نطق بأنه لا اله الا الله وموسى رسول الله . وقد دخل بنطقه تحت قوله « فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم » اذن قبل الله منه الإيمان . فالله تعالى لم يرد عليه بقسوة . بل رد عليه بتوبيخ وسخرية وقال له : « الآن ؟ » وقد رأيت دلائل قدرتنا من قبل ، فى الآيات المتسعة . الآن تؤمن ؟ وكل آية سبقت اليك منى ، كانت تكفى فى ردك الى « الآن . وقد عصيت قبل . وكنت من المفسدين » ؟ لكن سننجيك ونقبل منك ، لتخبر باسمى وقوله تعالى : « الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين » لا بدل

بوضوح على أن الله تعالى لم يقبل الإيمان من فرعون لأن الله بالناس عوف رحيم . ولذلك قال بعض العلماء : أن فرعون آمن ثلاث مرات : أولها : قوله « آمنت » وثانيها : قوله « لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل » وثالثها : قوله « وأنا من المسلمين » فما السبب في عدم القبول ، والله — تعالى — متعال عن أن يلحقه غيظ وحقد ، حتى يقال : أنه لأجل ذلك الحقد ، لم يقبل منه هذا الأقرار ؟

وفي الحديث النبوي جاءت كلمة « الآن » غير دالة على نفى الإيمان . ففي الصحيح : أن عمر بن الخطاب — رضى الله عنه — قال : يا رسول الله . والله لأنت أحب إلى من كل شيء ، إلا من نفسي . فقال ﷺ : « لا يا عمر . حتى أكون أحب إليك من نفسك » فقال : يا رسول الله . والله لأنت أحب إلى من كل شيء ، حتى من نفسي . فقال ﷺ : « الآن يا عمر » ووجه الاستشهاد من هذا الحديث : أنه لما قال له « الآن يا عمر » لم ينكر عليه فعله ، ولم يرد عليه حجه ..

ونص القرآن على أن الله يقبل التوبة من المسلم المعاصي إذا تاب قبل الموت من قريب . ويقبل التوبة من الكافر إذا نطق بالشهادتين ، ولم يشترط القرب في النطق من الكافر أو البعد كما اشترط في المسلم المعاصي . وفرعون موسى كافرين . وشهد بأنه لا إله إلا الله وأن موسى رسول الله . قال تعالى : « وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت ، قال : انى تبت الآن . ولا الذين يموتون وهم كفار . أولئك أعدنا لهم عذابا أليما » .

وليس في القرآن نص على أن فرعون ملعون ومطروود من رحمة الله . وإنما النص فيه على أن ملاء هم الملعونون . ففي سورة هود يقول تعالى : « ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين إلى فرعون وملئه ، فاتبعوا أمر فرعون . وما أمر فرعون برشيد . يقدم قومه يوم القيامة ، فأوردهم النار وبئس المورد المورد ، وأتبعوا في هذه لعنة ، ويوم القيامة بئس المرقد المرفود » والآيات المعجزات التي بسببها صار نبيا في نظر أتباعه ، وقبلوا التوراة وعملوا بها . والسلطات هو الملك . فقد ورث هو وبنو إسرائيل أجمعون أرض مصر ، لما ضاع الكفر بضيايع قوة فرعون ، وورث بنو إسرائيل من بعده أرض الشام . وفي عهد سليمان عليه السلام كان ملكه مسمرة شهر في شهر . فقد كانت الريح غدوها شهر ورواحها شهر . وكان يحكم



على الناس بشريعة موسى عليه السلام . وقوله تعالى : « فأوردتهم النار » لا يدل على أن فرعون قد ورد بها ، بل هو تسبب في إيرادهم النار لما معهم من الايمان . وهم قد هلكوا من قبل أن يؤمن . فلذلك لم يرد ، بل وردوا ، هم . وقوله « وأتبعوا » يدل على أنه لم يتبع بل أتبعوا ، هم . وقد جاءت اللعنة مرة أخرى في سورة القصص في قوله تعالى : « وجعلناهم آفة يذعنون الى النار ، ويوم القيامة لا ينصرون ، وأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة » ويوم القيامة هم من المتبوحين »

وأية آل فرعون التي هي الأصل في اثبات عذاب القبر ، لم يفهم النبي ﷺ أنها تدل على عذاب القبر . وعلى ذلك تخرج من الأدلة القرآنية المحكية على عذاب القبر . فقد روى على شرط البخارى ومسلم — ولم يخرج — أن يهودية كانت تخدم عائشة زوج النبي ﷺ ، وكلها صنعت معها معروفا ، قالت لها اليهودية : « فانا الله عذاب القبر . فلما دخل النبي يوما على عائشة رضى الله عنها سألته هل في القبر عذاب أم لا ؟ فقال لها : « لا . من زعم ذلك ؟ » قالت له : اليهودية . فقال : « كذبت اليهودية . وهم على الله اكذب . لا عذاب دون يوم القيامة »

وجه الاستشهاد بهذا الحديث : هو أن سورة غافر كلها مكية . وأية آل فرعون مكية . وزواج النبي بعائشة كان في المدينة . فلو كانت آية آل فرعون مثبتة لعذاب القبر ، لما قال لعائشة : « لا عذاب دون يوم القيامة » وهذا الاشكال قد أورده ابن كثير في تفسيره وما أجاب عليه بجواب مقنع .

وكيف يجيب بها يقتنع وفي القرآن آيات محكمات تنفي عذاب القبر ؟ منها : « قل انى أخاف ان عصيت ربى عذاب يوم عظيم » فلو كان في القبر عذاب ، لما قال « عذاب يوم عظيم » — « فانه يحكم بينكم يوم القيامة » وليس في القبر « ان الله يفصل بينهم يوم القيامة » — « ان ربك يقضى بينهم يوم القيامة » — « وتخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا » انرا كتابك . كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا »

وجاءت كلمة النار في القرآن بالمعنى المجازى . ومن هذا : « قطعت لهم ثياب من نار » — « ما ياكلون في بطونهم الا النار » — « كلما أوتدوا نارا للحرب أطفأها الله » وجاءت كلمة الجنة في القرآن بالمعنى المجازى . ومن هذا : « جنة من نخيل وعنب » — « جنتان يمين وشمال » —

« وفعل جنقه » أى بمطافئه ،

وجاء فى القرآن أن المدة من الموت الى يوم القيامة قليلة ، ولا يخسر بها الميت ، فإذا قام فى القيامة ، كآله قائم بعد موته على الدور ، ومن هذا :  
« كأنهم يوم يرون ما يوعدون ، لم يلبثوا الا ساعة من نهار » — « الا يقول أمثلهم طريقة : ان لبلثتم ألا يؤما » — « ويوم يحشرهم ، وإن لم يلبثوا الا ساعة من النهار »

\*\*\*

وكان قد آمن بموسى عليه السلام فرية من أهل مصر . ولما نبأ فرعون من الخرق رجع الى أهل مصر وأظهر الإيهان لهم بالله رب العالمين ، وألقى أمانكن عبادة الالهة المتعمدة . وهجرها وحرم تحفيظ الموتى . ولما نزلت التوراة على موسى فى طور سيناء ، أرسل نفرا من بنى هرون عليه السلام بنسخة منها الى أهل مصر ليعملوا بأحكامها ، وبنى بنو هرون فى مصر المساجد ، وشرحوا التوراة للناس ، والمزومهم بشعائرها وطقوسها . وهذا هو معنى قوله تعالى : « وأوحينا الى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتا ، واجعلوا بيوتكم قبلة واتبعوا الصلاة وبشر المؤمنين » ومن ذلك الحين انتهت أعمال السحرة فى مصر ، وانتهى تحفيظ الموتى . وانتهى حكم الفراعة . وأصبح الحكم فى مصر لبنى اسرائيل على وفق شرائع التوراة . لأن دعوة موسى عليه السلام كانت عامة لبنى اسرائيل وللأمة . وذلك لأن الله تعالى يقول : « وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التى باركنا فيها . وتبنت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا ، ودهرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعمرشون » والأرض ليس لاذلال المصريين وسلب ثرواتهم واستعبادهم ، بل الأرض هو لنشر شريعة التوراة والعمل بها والتبكين للحق وللعديل بهتضى أحكامها وقد وضع الله الأرض بأنه ارث ديانة فى قوله تعالى : « ولقد آتينا موسى الهدى ، وأورثنا بنى اسرائيل الكتاب . هدى وذكرى لأولى الألباب » ( شافى ٥٣ — ٥٤ ) مظهر مثل المسلمين لا ورثوا ملك الأكاسرة والقيصرة ، وكان ارثهم لبلادهم ارث ديانة للمتبعين للقرآن فى الأرض . وظل ارث بنى اسرائيل ارث ديانة ، الى أن دخل بنو اسرائيل عن دعوة الأمم ، وحرصوا التوراة فى سبى بابل . وقد

لمسخ القرآن شريعة التوراة ، وورث المسلمون الأرض عوضا عنهم .  
يقول الامام فخر الدين الرازى فى تفسيره ، فى الآيه ١٣٧ من الاعراف  
ما نصه :

« اعلم : ان موسى — عليه السلام — كان قد نكر لبنى اسرائيل  
قوله : « عسى يركم ان يهلك عدوكم ويستخلفكم فى الارض » وههنا  
لا بين — تعالى — اهلاك القوم بالفرق على وجه العقوبة ، بين ما فعله  
بالمؤمنين من الخيرات ، وهو انه تعالى اودعهم ارضهم وديارهم . فقال :  
« واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها »  
والمراد من ذلك الاستضعاف : انه كان يقتل ابناءهم ويستحيى نساءهم  
ويأخذ منهم الجزية ويستلبهم فى الاعمال الشاقة . واختلفوا فى معنى  
مشارق الارض ومغاربها : فبعضهم حمله على مشارق ارض الشام ومصر  
ومغاربها . لانهما هى التى كانت تحت تصرف فرعون — لعنه الله —  
وايضا : قوله : « التى باركنا فيها » المراد : باركنا فيها بالخصب وسعة  
الارزاق . وذلك لا يليق الا بأرض الشام » ا. هـ

ونعلق على كلامه هنا : بان ارث بنى اسرائيل لأرض مصر هو  
ارث ثابت بنص القرآن . من قوله تعالى : « كذلك وأورثناها بنى  
اسرائيل » فى سورة الشعراء . وارثهم بعد ذلك لأرض الشام . نابت  
بنص القرآن فى دخول طالوت وداود للارض المقدسة وهى ارض فلسطين  
وسائر بلاد الشام فى سورة البقرة . وارثهم بعد ذلك لأرض اليمن ثابت  
بنص القرآن فى مجيء ملكة سبا واسلامها مع سليمان لله رب العالمين  
وخضوعها لشريعة موسى فى سورة النمل . وارثهم لأرض مكة  
وما حولها ثابت من قوله تعالى : « باركنا فيها » فى سورة الانبياء  
ومن قوله عن الكعبة « مباركا » فى سورة آل عمران . وقد نخلى بنو  
اسرائيل من ارث الارض بالديانة من سبى بابل ، واكتفوا بآرث فلسطين  
للسكنى فيها .

فالأرض المباركة فيها هى ارض الحجاز وفلسطين واليمن ومصر . ولها  
مشارق ومغارب .

ولما نسخ الله شريعة موسى بالقرآن ، اصبحت ارثهم لآى مكان ارثا  
غير شرعى ، وانما هو فتنة فى الأرض وفساد كبير .

ثم يقول الرازى : « والقول الثانى : المراد جملة الأرض . وذلك لأنه خرج من جملة بنى اسرائيل داود وسليمان ، وقد ملكا الأرض . وهذا يدل على أن « الأرض » ههنا اسم الجنس » ا. هـ .

وقبل سبى بابل بكثرت فسد بنو اسرائيل فى الأرض التى ورثوها ، وأنه إن المحتل أن يكون قد حكم البلاد مسلمون من غير بنى اسرائيل على وفق شرائع موسى عليه السلام الى مجيء ملك « بابل » المسمى « نبوخذ ناصر » الذى خضعت لحكمه بلاد كثيرة . ومن بعده الفرس واليونان والرومان والعرب المسلمون . ولما تخلى بنو اسرائيل عن هداية الناس ، ظهرت فى « مصر » وفى غيرها عبادة الآلهة الباطلة ، والمساجد التى بناها بنو اسرائيل فى مصر لعبادة الله ، تحول بعضها الى أماكن للنصارى وكان بنو اسرائيل من أيام موسى عليه السلام يجاهدون فى سبيل الله ، ويحاربون الأهم لادخالهم فى دين موسى كما جاء فى سورة البقرة فى قصة الملا من بنى اسرائيل ، وفى قوله : « أن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله . فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا فى التوراة والانجيل والقرآن » وكانوا يبنون المساجد فى « مصر » لعبادة الله عز وجل . وذلك ثابت من قوله تعالى : « وأوحينا الى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بصبر بيوتا ، واجعلوا بيوتكم قبلة واتبعوا الصلاة وبشر المؤمنين » يقول الامام الرازى : « اعلم : أنه لا شرح خوف المؤمنين من الكافرين وما ظهر منهم من التوكل على الله تعالى اتبعه بان امر موسى وهرون باتخاذ المساجد والاقبال على الصلوات . يقال : تبوا المكان ، أى اتخذوه مبدءا كقوله توطئه اذا اتخذ موطنا . والمعنى : اجعلوا بصبر بيوتا لقومكما ومرجعا ترجعون اليه للعبادة والصلاة . ثم قال « واجعلوا بيوتكم قبلة » وفيه إباحة : البحث الأول : من الناس من قال : المراد من البيوت : المساجد كما فى قوله تعالى : « فى بيوت اذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه » ... الخ »

وهذا يدل على أن دين موسى عليه السلام كان دينا عاما لجميع أمم الأرض الى أن يأتى محمد رسول الله ﷺ . وقد شوش اليهود على أن دين موسى كان عاما ، من بعدها جعلوا دين موسى لبنى اسرائيل من دون الناس ، وحرفوا التاريخ فيه . وقد تفتن بعض المسلمين الى هذا الأثر وأثبتوا أن دين موسى كان عاما . ومنهم « النفسى » فى تفسيره فى أول سورة آل عمران ، ومنهم « القرطبى » فى آخر سورة الشورى ،

ومنهم « الماوردي » فى اعلام النبوة . وقد وضعنا هذا فى كتابنا نقد التوراة . اسفار موسى الخمسة .

وقد اظهر الالوسى فى تفسيره روح المعانى ، رأى ابن العربى من فصوص الحكم ومن الفتوحات المكية وهو ان فرعون لم يمت كافرا بل مات مسلما . واستنكر الالوسى رايه بقوله : ظواهر الآى صريحة فى كفر فرعون وعدم قبول ايمانه . ومن ذلك قوله سبحانه « وعادا وثمود . وقد تبين لكم من مساكنهم وزين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين وقارون وفرعون وهامان . ولقد جاءهم موسى بالبينات ، فاستكبروا فى الأرض وما كانوا سابقين . فكلا اخذنا بذنبه . فمنهم من ارسلنا عليه حاصبا ومنهم من اخذته المصحية ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من اغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » فانه ظاهر فى استمرار فرعون على الكفر والمعاصى المرجحان لما حل به . ونرد على الالوسى بان المراد من عاد وثمود وقارون وفرعون وهامان : اتباعها . وان اريد ذات الشخص ، فهامان قد يكون من الذين اغرقوا لا فرعون ، لأن الآية اوردت العقاب بصيغة التبعيض . وقال الالوسى : والحق بعضهم بذلك قوله تعالى : « ياخذة عدو لى وعدو له » بناء على ان « عدو » تدل على ثبوت العداوة . ونرد عليه بان « عدو لى وعدو له » فى وقت الأخذ ، وليست العداوة الى الأبد . وقال ابن العربى : ان قوله تعالى « فأوردهم النار » ليس فيه أنه يدخلها معهم ، بل قال جل وعلا : « ادخلوا آل فرعون اشد العذاب » ولم يقل ادخلوا فرعون وآله . ورحمة الله تعالى أوسع من أن لا تقبل ايمان المضطر . واى اضطراب أعظم من اضطراب فرعون فى حال الغرق ؟ والله تبارك وتعالى يقول : « أم من يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء » فمرن للمضطر اذا دعاه بالاجابة وكشف السوء عنه .

وقد قال تعالى عن فرعون : « فحشر فنادى . فقال : انا ربكم الأعلى . فآخذة الله نكال الآخرة والأولى » ومعنى « ربكم » اى سيديكم ومالككم ورئيسكم الكبير . و « والآخرة والأولى » اى عذاب قومه فى الآخرة وغرق جنوده فى الدنيا . والنكال هى العقوبة الشديدة التى يرتدع بها وينزجر بها من يشاهدها أو يسمعها . وقال الالوسى فى تفسيره : « وبآل من يقول بقبول ايمان فرعون الى هذه الأقوال ، جعل ذلك النكال : الاغراق فى الدنيا »

والمعنى : ان الله تعالى اخذ فرعون وجنوده للاهلاك بالمغرق فى البهم ، دلالة على قدرة الله وعظمته . فلما أدركه المغرق وأسلم بهمدا عاين هلاك جنوده ، نجا باسلامه من الفرق ومن التنكيل . وصارت حاله فى استسلامه وضياح هيبته وقوته ، كمن لكل به . فيكون المعنى : اخذ الله قومه نكال الآخرة والأولى . وهو قد كان داخلا . لكن لما أسلم خرج باسلامه عن قومه . وبذ جاء فى القرآن : « فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس » والقرية غير الشخص الواحد . فالقرية لما آمنت ، نجت من الهلاك . وهذا يدل على أن آل فرعون لم يؤمنوا من قبل الفرق — لان يونس بعد موسى ، وكان على شريعة موسى — فلذلك لم ينفعهم الايمان . أما حال الفرق . فلم يكن فرعون فى مقدمة الجنود ، بل كان بعيدا عنهم فى المؤخرة . فلما شاهدهم يفرقون وكانت عنده الفرصة لينطلق بالشهادتين ، نطق بيما . وعندئذ ارتفع عنه النكال ، ولم يرتفع عن قومه . وتوم يونس ارتفع عنهم النكال ، لأنهم آمنوا قبل وقوعه ، لا حال وقوعه . وفرعون ارتفع عنه النكال لأنه آمن قبل وقوعه عليه . لأنه كان فى مؤخرة الجنود المحاربين . ولم يقع عليه النكال بعد . وقال بعض المفسرين ان الأولى : هى قول فرعون : « ما علمت لكم من اله غيرى » والآخرة هى قوله : « أنا ربكم الأعلى » وكان بينهما أربعون سنة . وقولهم هذا على أن فرعون كان « الها » يعبد مثل الأصنام والمشمس والقمر . وقوله : « ويذكر والهةك » يرد قولهم لأنه يدل على أن « من اله غيرى » معناه : من سيد . ويدل غيرى « أنا ربكم » أى سيدكم . ومدة الأربعين تحتاج الى دليل . وهو غير وجود .



**وفى التوراة :** ان الفرعون الذى اذل واستعبد بنى اسرائيل . لم يكن من أسرة الفراعنة التى كان فى أيامها يوسف عليه السلام . فى سفر الخروج : « ثم قام ملك جديد على مصر لم يكن يعرف يوسف » وهذا يدل على أن غزاة فاتحين كانوا قد أتوا الى مصر وحكروها . ولما راوا فيها بنى اسرائيل غرباء ، خافوا منهم ان يخذلوا إلى اعدائهم من الأمم الأخرى ، أو يتحالفوا عليهم مع المصريين أهل الأرض ، أو مع آل فرعون الذين غلبوهم وأخذوا منهم الحكم . لذلك أذلواهم بأعمال شاقة وبقتل الذكور من أبنائهم . وفى القرآن ما يفهم منه ذلك . فان فرعون قتل

للهلا جوله : « يريد ان يخرجكم من ارضكم » ( الشعراء ٣٥ )

واهل مصر اصحاب البلاد الاصليين ، لا يريد موسى عليه السلام ان يخرجهم من ارضهم . ولا اى انسان غالب يفكر فى اجلاء السكان الاصليين عن ارضهم . لانه ان اجلى شعبا عظيما من وطنه ، فابن يقيم لا ومن يزرع الارض ويعمرها ؟ وكل ما يطعم فيه الغالب هو ان ياخذ جزية من اهل الارض المغلوبة ، ويضمن تبعيتهم له اذا داهمه عدو . فقول فرعون عن موسى عليه السلام : « يريد ان يخرجكم من ارضكم » التى اخذتها عنوة ، يدل على ان فرعون كان من الغزاة الفاتحين ، وليس من المصريين اهل الارض . وهذا المعنى تكرر فى القرآن ، فقد جاء فى سورة الاعراف ان فرعون قال للسحرة : « آمنتم به قبل ان اذن لكم ؟ ان هذا امكر مكرتوه فى المدينة لتخرجوا منها اهليا » ولقد خاف فرعون ولؤه — الذين اتوا معه — من بنى اسرائيل ان يطردوهم من مصر ، ويكون الحكم فيها لبنى اسرائيل وحدهم . ولذلك قالوا لموسى : « اجئنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا ، وتكون لكبا الكبرياء فى الارض » ( يونس ٧٨ ) وذلك لانهم ظنوا ان موسى يريد ملكا ككشاش الملوك المستبدين . ولم يفهموا انه يريد ديننا سماويا نورا وهدى للناس . « سراج لرجلى كلاك ، وفور لسبيلي » ( زبور ١١٩ : ١٠٥ ) .

وفى التوراة ان الفرعون الذى ولد موسى فى عهده ، هو غير الفرعون الذى اخرج موسى بنى اسرائيل فى عهده . ففى سفر الخروج . وحديث فى تلك الايام الكثيرة ان ملك مصر مات ، وينهد بنو اسرائيل من العبودية وصرخوا « — وكان موسى ابن ثمانية سنه ، وهرون ابن ثلاث وشائين سنة حين كلما فرعون » وفى القرآن الكريم كلام يفهم منه ان فرعون لم ينجب ولدا . ومن يباس من الانجاب لا بد وان يكون قد بلغ سن الكبر . فاذا فرضنا ان عمر الفرعون حين ائذد موسى للتربية خمسون عاما ، وان موسى خرج من مصر بعد ما بلغ أشده واستوى ، وبعد قتال المصرى فى سنن الثلاثين فرضا وأنه عاش فى أرض مدين عشر سنوات . فان المعقل يدل على ان الفرعون الذى كلمه موسى بأنه رسول رب العالمين هو غير الفرعون الذى رباه . ففى سورة القصص : « وقالت ارة فرعون : مرة عين لى ولك . لا تقتلوه . عسى ان ينفعنا أو نتخذة ولدا » وفى سورة القصص ان فرعون وهامان وجنودهما فقط هم الذين

كانوا خائفين من بنى اسرائيل ، وليس جميع اهل مصر . وهذا يدل على أنهم غزاة جدد ، قال تعالى : « ونرى فرعون وهابان وجنودهما معهم ما كانوا يحذرون » وفى نفس السورة ان موسى دخل المدينة على حين غفلة من أهلها — اى حراسها من قبل فرعون — وهذا يدل على ان الملا من قوم فرعون ، كانوا يسكنون مع فرعون فى طرف المدينة — وهى مدينة صان الحجر — ولم يكونوا مخالطين للسكان الاصليين ، وأن موسى تربى فيهم وكان ينزل المدينة كما ينزل اتباع فرعون .

وفى نفس السورة : ان موسى قتل فرعونيا من جنود فرعون وليس من المصريين الاصليين بطريق الخطأ وهذا الفرعونى كان فى عراك مع اسرائيلى من قوم موسى . وانه بعد قتله لم يذهب موسى الى مسكنه مذبذذب فرعون ، وذات يوم وجد الاسرائيلى عراك مع فرعونى آخر . فأراد أن يبطش بالفرعونى الآخر . وعندئذ قال له الآخر : « أتريد أن تقتلنى كما قتلت نفسا بالأمس » ؟ اى أنا علمت مما أشيع عنك أنك قتلت فرعونيا مثلى وخاف موسى وقال : « حقا قد عرف الأمر » والفرعونى الآخر كان من جنود فرعون ولم يكن من المصريين الأصلاء . وعندئذ فطن الملا من قوم فرعون الى أن موسى الذى ربوه ، لن يدين لهم بالولاء والفصل ، بدليل أنه مال الى قوميه ، ولم يمل الى من هو منهم . ولذلك اتهموا على قتله « وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى » وهذا يدل على أن مساكن فرعون وجنوده كانت بعيدة عنها « قال : يا موسى ان الملا ياتون بك ليقتلوك ، فاخرج انى لك من الناصحين . فخرج منها خائفا يترقب »

وفى التوراة ان فرعون لم يفرق فى البحر الأحمر ، وانما غرق جنوده ومركباته ولم يفرق هو . وفى سفر الخروج : « فنفخ الرب المصريين فى وسط البحر ، فرجع الماء وغطى مركبات وفرسان . جميع جيش فرعون الذى دخل وراءهم فى البحر . لم يبق منهم ولا واحد » — « مركبات فرعون وجيشه ألغاهما فى البحر ، ففرق افضل جنوده المركبية فى بحر سوف ، تغطيهم اللجج . قد هبطوا فى الأعماق كحجر » — « ان خيل فرعون دخلت بهركباته وفرسانه الى البحر ، ورد الرب عليهم ماء البحر . وأما بنو اسرائيل فمشوا على اليابسة فى وسط البحر »



.. ..  
— « الفرس وراكبها طرحهما فى البحر » أى الجندى وجسانه فرقا  
فى اليم معا .

وفى سورة الشعراء محاوراة جرت بين موسى وفرعون . وفيها :  
ان فرعون لما استولى على ارض مصر ، ورأى اليهود فيها غرباء . وبعد  
مدة جاءه موسى ليقول له : « ان ارسل معنا بنى اسرائيل » ظن ان طلبهم  
موسى هو ليعود بهم بعد مدة ليطرده من ارض مصر . ولما اكده موسى  
ان ظنه باطل ، لأنه يهدف الى اقامة دين « قال فرعون : وما رب العالمين ؟  
اى ما هى الماهية والحقيقة لهذا الاله ؟ » قال : رب السموات والارض  
وما بينهما . ان كنتم موقنين « وعندئذ اندهش فرعون » و « قال لن حوله \*  
الا تستمعون ؟ » اى أنه يريد تغيير الآلهة التى جئنا الى ههنا بحجة هى  
رعائتها والتبكين لها . وقد ازال موسى استفراجه بقوله : « ربكم ورب  
آبائكم الاولين » وعندئذ رد فرعون على موسى بأنه مجنون ، وهو يخاطب  
الملك بقوله : « ان رسولكم الذى ارسل اليكم لجنون » يعنى أن موسى  
يؤكد على أنه يريد دولة دينية ، والحال اننى لو سلمت له بما يريد ،  
لخلفنى أنا من الملك . ولو كان عاقلا لعلم اننى راغب فى الملك ، ولن  
اتركه . ولقد رد عليه موسى بان الأرض لله ، وهو « رب المشرق والمغرب  
وما بينهما » ولو اراد لفرعون أن يبقى فسيبقى ، ولو اراد له أن لا يبقى ،  
فلن يبقى . وعندئذ قال له فرعون : « لئن اتخذت الها غيرى » أى  
خضعت لملك آخر ، او تماونت معه « لأجعلنك من المسجونين » فالصراع  
فى ظن فرعون كان هو صراعا على ملكية ارض مصر . ولكن يظهر موسى  
كاذبا طلب منه معجزات خارقة للعادة ، فأظهر أمامه العصا واليد البيضاء .  
كان يلقى موسى عصاه على الأرض ، فتنقلب الى ثعبان من لحم ودم .

والسبب فى أنها كانت معجزة : ان الثعبان كان يعبد فى ذلك الزمان  
فى ارض مصر ، فأراد الله تعالى أن يبين للمصريين بأنه يوجد اله يخلق  
الثعبان الذى يعبدونه ، ويتحتم عليهم ان كانوا عتلاء ان يعبدوا الخالق  
ويتركوا عبادة المخلوق . وقد ظهر أثناء فتح تابوت توت عنخ آمون أن رأسه  
كان متجها نحو المغرب ، وكان رسم ثعبان على شمال جنته الحنطة .  
والاكليل الذى كان على رأسه ، كان عليه رسم الثعبان . وكانوا يسمونه  
« الصل » أى الأفعى وهو رمز للسلطان لدى الفراعنة ، وكانوا يسمونه  
على جباههم .

والسبب في أن إليه كان يقسمها موسى في عبه فتخرج بيضاء : هو أن الشمس كانت تعبد في مدينة « هليوبوليس » وأنها هي التي تجلب النور — في اعتقادهم — وتحو الظلام ، وكانوا يعتقدون أن الشمس تشرق من وراء تلال ، وتأتي بالضوء إلى أهل الأرض وتبعث الحركة والنشاط في الناس وفي الحيوان . فإراد الله تعالى أن يبين للمصريين بأنه يوجد الله يجلب النور من غير الشمس . وكان المصريون يعبدون أيضا الصقور ، وهي آلهة الحرب عندهم ويعبدون « آمون » إله الهواء وعبدوا حيوانات كثيرة منها التماسيح والقردة والبقر . وكان عجل أبيس يعبد في « سقارة » والتمساح في « منبلوط » والقرد في « طيبة »

وفي سورة غافر : محاوراة جرت بين مؤمن من آل فرعون وبين فرعون . ذلك أن فرعون لما استولى على مصر ، عمل له مجلسا من جميع بلادها للخطر في شأنون البلاد . وأن موسى لما جاءه بالحق من عند الله « قالوا : اقبلوا أبناء الذين آمنوا معه » من المصريين ، وطلب فرعون قتل موسى عليه السلام بحجة « أنى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد » وكان دينهم من آلهة متعددة ، وعندئذ قام محمى أصيل في المجلس وقال لفرعون أن موسى صادق في دعوى النبوة للمعجزات التي أظهرها ، وأن الله الذي يدعو إليه هو الله الذي دعا إليه يوسف عليه السلام من قبله ، وأنتم قد سمعتم عن كذبوا الرسل . كيف هلكوا من الله القادر على كل شيء . وإنى أحذركم من بطش الله تعالى . ومع ذلك لم ينجح فرعون ولم يد تدع .

وكان المصريون يعتقدون في البعث من الأموات . وإن روح الميت بعد فناء الجسد : إما أن تكون معه في القبر ، أو تكون مع الحايور ، أو تكون في أمكنة أخرى .

وكانوا يعتقدون في أن الجسد سيفنى . ولكي تعرفه الأرواح الذي تسبب له النجاة ، يجب أن يحفظ لتمييزه عن غيره من أجساد الناس . وهذه الأرواح التي تسبب النجاة ، تسمى «كا» أما روح جسده فتسمى « با » وكانوا يضعون الطعام في القبر لتأكل منه « كا » وحدها . وكانوا يضعون سنانا في متار الملوك لتركبها « كا » وتسير بها مع الميت إلى دار السعادة .

عن النوع بنمذ آخر . ويلزم التسلسل . وهو محال .

**الحجة الثانية :** ان قولنا : ماهية اذا وجدت كانت لا تسمى موضوع .  
يفيد أمور ثلاثة : **أحدها :** سلب الكون لى موضوع . **وثانيها :** كون تلك  
الماهية مقتضية لذلك السلب . **وثالثها :** تلك الماهية التى عرض لها ذلك  
الاقتضاء . ولا يجوز أن تكون الطبيعة الجنسية هى ذلك السلب ، لأن  
الجنس جزء من ماهية النوع ، والسلب المحض لا يكون جزء من ماهية  
النوع ، ولا تكون الطبيعة الجنسية هى ذلك الاقتضاء ، لأننا قد دللنا  
على ان اقتضاء العلة لمعلولها ، لا يجوز أن لا ( أن ) يكون أمراً ثبوتياً .

وغرغرون موسى لم يحفظ كذا حفظ من سبقه من الفراعنة ،  
لأنه آمن بالله وسار على شريعة موسى التى تحرم التحنيط . من بعد ذلك  
الزمان . والله أعلم . وإذا كان قد مات من قبل أن تنزل التوراة ، فمن  
المحتمل أنه قد تم تحنيطه — وهذا بعيد — .  
واعلم : أن الآثار لم تظهر الى الآن ، أمر موسى ومرعون على وجهه  
الصحيح . وإذا اظهرت فيما بعد ا فسيكون فيما تظهره ، فسيه بالذى  
قلناه .

وكل المكتشف الى الآن من آثار الفراعنة فيه شبه ببدائن صالح عليه  
السلام فى « الحجر » من حيث النقش البديع فى الصخر . ودفن الموتى فى  
السمخور . وقد رايت بنفسى بدائن صالح ورايت آثار الفراعنة ، فلم أجد  
فرقا يذكر . مما يدل على أن كل المكتشف الى الآن من آثار الفراعنة . كان  
من عهد قريب أو معاصر لاهل ثمود قوم صالح عليه السلام . ومن بعد موسى  
عليه السلام تغير حال المصريين فامتنعوا عن التحنيط وعن عمل تماثيل للموتى  
وعن عمل معابد لغير الله رب العالمين .

\*\*\*

وهذه مسائل قد أوردتها هنا . لأبين بها أن الاختلاف فى الراى  
وجود . وسيظل الى يوم القيامة ، لقوله تعالى : « ولو شاء ربك ل جعل  
الناس أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين ، إلا من رحم ربك . ولذلك  
خلقهم » ( هود ١١٨ — ١١٩ ) وفى الأيام الأولى لبداء الاسلام قد وصف  
العالم بالجهل — بمعنى عدم العلم — من مخالفه فى الراى . والمخالفون

وإذا لم يكن ثبوتها امتنع كونه داخلا فى ماهية ذلك النوع ، فیمتنع كونه  
جنسا لذلك النوع . وأيضا : فیمتدیر أن يكون هذا الاقتضاء أمرا ثابتا  
الا أنه نسبة بین ذات المؤثر والأثر ، فتكون خارجة عن الماهية . فلا  
تكون جنسا . ولما بطل هذان القسمان ، ثبت : أن الذى یحتمل جعله  
جنسا لما تحته هو تلك الماهية التى عرض لها هذا الاقتضاء . الا أن  
هذا أيضا باطل ، لأن أول مراتب الجنس أن يكون مقوما مشتركا فيه  
بین الأنواع . وهذا المعنى غیر معلوم لأن الاشياء المختلفة فى تمام  
الماهية ، لا یمتنع اشتراكها فى اللوازم ، فلا یبعد أن یقال : الجوهر  
المجرد له ماهية ، والجسم له ماهية أخرى . وهاتان الماهيتان مشاركتان  
فى سلب الكون فى الموضوع بشرط الوجود ، مع أنه لا يكون بينهما  
مشاركة فى شيء من الذاتیات أصلا . وإذا كان الأمر كذلك ، ثبت :  
أن الوجود لا فى موضوع — بهذا التفسير — لا یجوز جعله مقولا على  
ما تحته ، قول الجنس على الأنواع .

**الحجة الثالثة :** انا قد ذكرنا فى سائر كتبنا : دلائل قاطعة على  
أن حقيقة الله — تعالى — عين وجوده . وإذا كان الأمر كذلك فقولنا :  
ماهية متى كانت فى الأعیان ، كانت لا فى موضوع : یدقق على الله تعالى .  
فلو كان هذا المعنى جنسا ، للزم كونه تعالى مركبا من الجنس والفصل .  
وذلك محال .

فى الراى یخطئون فى مسائل أخرى . فیوصفون بالجهل الذى هو عدم  
العلم . وقد وقعت مساویء من هذا الوصف للشائین وسفكت دماء وخربت  
بیوت . وخاف البعض على أنفسهم من الجهر برأى یصحح خطأ موروثا ،  
أو تقلیدا فاسدا . ولا یصح أن یمتنع هذا فى المسلمین . فالحق عز وجل  
بین فى كتابه أنه تكفل فى شأن القرآن ١ — بكتابته ٢ — وبقراءته قراءة  
حسنة ٣ وبتفسيره وبیانه . وذلك فى قوله تعالى : « أن علينا جمعه  
وفرائه . فاذا قرأناه فاتبع قرأه . ثم ان علينا بیانه » ( القيامة ١٧ —  
١٩ ) وما تكفل الله به لأبد وأن سیکون . سواء کبت العلماء وقهروا ،  
أو لم یکتبوا ولم یقهروا .

**الحجة الرابعة :** لو كان الجوهر جنسا ، لكان العقل مركبا من الجنس والفصل ، فيكون المبادى الأول من الله — تعالى — أكبر من واحد . وذلك عندهم محال .

**الحجة الخامسة :** كل ما صدق عليه أنه جوهر : فلما أن يكون بسيطا فى ماهيته ، أو يكون مركبا فى ماهيته . فان كان بسيطا فى ماهيته ، فذلك البسيط يصدق عليه أنه جوهر . ويمتنع عليه أنه داخل تحت شئ من الأجناس ، لأن الداخل تحت الجنس يكون مركبا ، والبسيط لا يكون مركبا . وهذا ينتج : أن الجوهر ليس بجنس : وأما أن كان مركبا وجب أن يكون له بسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون جوهرًا لامتناع أن يكون العرض جزءا مقوما لماهية الجوهر ، وحينئذ يعمود الكلام الأول فى كل واحد من تلك البسائط .

فثبت بهذا البراهين الخمسة : أن الجوهر بالتفسير الثانى الذى ذكره يمتنع أن يكون جنسا لما تحته .  
وأما الفاظ الكتاب فنيها طول وتكرير ، والمعنى ظاهر .

### المسألة الثالثة

فى

**تحقيق الكلام فى قولنا العرض هو الموجود فى موضوع**

**قال الشيخ :** « وأما الموجود الذى يكون لا شيئا فى موضوع . فيفهم منه أيضا معنيان . ووضح من أحد المعنيين : أنه ليس جنسا . وأنها يشكل فى المعنى الثانى الذى بازاء المفهوم للمعنى الآخر من الموجود لا فى موضوع . فنقول : أن هذا المعنى ليس جنسا للأعراض ، لأنه ليس داخلا فى ماهيتها ، والا لكان تصورك البيضاء بياضا ، يكون شاملا على تصورك أنه فى موضوع . وكذلك فى الكم »

**التفسير :** قولنا : العرض هو الموجود فى موضوع ، يحتل

جدين :

**الأول : انه الذى يكون موجودا ، مع انه فى موضوع .**

**والثانى : انه ماهية اذا وجدت فى الاعيان ، كانت فى موضوع .**

فاما ان المفهوم الأول لا يصلح للجنسية ، فقد تقدم القول فيه فى تفسير قولنا : الجوهر هو الوجود لا فى موضوع . واما المفهوم الثانى فنزعم « الشيخ » انه أيضا لا يكون جنسا لما تحته . واستدل عليه بأن قال : لو كان هذا المعنى جنسا لما تحته من الكم والكيف ، لكان ثبوته لما تحته بديهيا غنيا عن الدليل . لما ثبت أن جزء الماهية يجب أن يكون معلوم الثبوت لتلك الماهية علما بديهيا . لكنه ليس الأمر كذلك . فانا بعد أن نعتل ماهية الكم والكيف ، نبقى شاكين فى انه هل هو جوهر او عرض ؟ وذلك يدل على أن العرض لا يجوز أن يكون جنسا لما تحته . ولقائل ان يقول : هذه العجبة حسنة جيدة ، الا انها تغل على أن الجوهر لا يمكن أن يكون جنسا لما تحته من وجهين :

احدهما : انا قد نتصور معنى حالا فى جوهر الأرض ، يقتضى حصول البرد واليبس والكثافة والحصول فى مركز العالم ، مع انا بعد ذلك نبقى شاكين فى أن ذلك المعنى هل هو مقوم احله او لا مقوما بمحل ؟ وهذا المعنى صورة . والصورة عندكم جوهر ، فقد عقلنا حقيقة الصورة ، حال ما نكون شاكين فى انها جبرر أم لا ؟ فان دل كلاككم هناك على أن العرض ليس بجنس ، وجب أن يدل هنا أيضا على أن الجوهر ليس بجنس .

**واجب ان يجب فيقول :** انا لا نعقل من الصورة ماهيتها المخصوصة ، بل لا نعقل منها الا انها امر ، مجهول من شأنه ايجاب هذه الآثار . والماهية اذا كانت معلومة على هذا الوجه ، لم يلزم من العلم بها المعلوم بجنسها وفصلها . اما نحن فنعتل الألوان والمقادير بحتائقها المخصوصة ، فلو كانت العرضية مقومة لها ، لزم ما ذكرناه . نظير الفرق

**وثانيهما :** ان الكزن فى الموضوع مفهوم ثبوتى . وقولنا : ليس فى موضوع ، اشارة الى سلبه . فان كان اقتضاء الكزن فى موضوع

ليس بجنس ، شأن يكون اختفاء سطح هذا المعنى ، لم يكن جنسا ،  
كان أولى .

واعلم : ان هنا وجوها أخرى . تدل على ان المفرض ليس جنسا :  
لأنه !

**الحجة الأولى :** اذا قلنا : المرض ماهية متى رجعت في الأعيان  
كانت في الموضوع ، فهنا أمور ثلاثة : الحصول في الموضوع ، واختفاء  
هذا المعنى ، والماهية التي هي المتضمنة لهذا المعنى ، وكل واحد من  
هذه الثلاثة لا يصلح للجنسية — على ما قررناه في الجواهر .

**الحجة الثانية :** المرض اما ان تكون ماهيته بسيطة أو مركبة .  
فان كانت بسيطة فذلك البسيط يصدق عليه أنه عرض ، ولا يصدق عليه  
الجنس البتة . فالمرض ليس بجنس . وأما ان كان مركبا ، فأجزاء قوايه  
يجب أن تكون أعراضا ، ضرورة أن الجوهر يمتنع أن يكون جزءا من  
ماهية المرض ، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة عرضا .  
وحينئذ يعود الكلام المذكور .

**فان قائلوا :** لم لا يجوز ان تكون أجزاء المرض جوهرًا ؟ قلنا : لأنها  
إن كانت بأسرها جوهرًا ، كان المجموع الحاصل منها جوهرًا ، فيلزم  
أن يكون المرض جوهرًا . هذا خلف . وإن كان بعضها جوهرًا وبعضها  
عرضا . فذلك الواحد البسيط عرض . وهو غير داخل في الجنس .  
ويعود الكلام المذكور .

**الحجة الثالثة :** الأعراض الإضافية لحوج الى الكون في الموضوع  
من الأعراض القوية الوجود . مثل الكهيات والكيفيات ، و ( اذا ) كانت  
أولى بالمعرضية ، فيكون المرض مقولا على ما تحته بالتشكيك ، فلا  
يكون .

## المسألة الرابعة

فى

بيان أن الوجود ليس جنسا لما تحته

قال الشيخ : « ولأن الوجود لما كان فى موضوع • اما أن يكون مع وجود موضوعه بالطبع ، أو بعد وجوده • وما ليس فى موضوع لا يلزم أن يكون مع وجود الشيء الذى فى الموضوع ولا بعده • فالوجود هذا قبل ذلك بالذات والحد • وهذه القضية ليس من حيث الوجود وهو المعنى المشار اليه بأن هنا شركة ، لا كتقدم الاثنين على الثلاثة • فان ذلك ليس من حيث التعددية بل من حيث الوجود ، فيكون متقدما على المعنى المفهوم من الوجود ولا يكون متقدما فى المعنى المفهوم من العدد ، فلا يكون الوجود بينهما بالسوية • ويكون العدد بينهما بالسوية »

التفسير : لما بين فى الفصل السابق : أن العرض ليس جنسا لما تحته ، واستدل عليه : بأن الموجود واقع على الجوهر والعرض ، بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتأخر ، وكل ما كان واقعا على هذا الوجه ، لم يكن جنسا • أما بيان الصغرى : فلأن الموجود للشيء الذى يكون فى موضوع • اما أن يكون مع وجود موضوعه بالطبع أو بعده • اما وجود ما ليس فى موضوع ، فانه لا يكون مع وجود الشيء الذى فى الموضوع ولا بعده • وهذا يدل على أن الوجود لما ليس فى موضوع ، متقدم على الوجود لما هو فى موضوع • نثبت : أن الوجود يقول على الجوهر والعرض ، بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتأخر • وأما بيان الكبرى — وهو أن كل ما كان كذلك فانه لا يكون جنسا — وذلك لأن الجنس جزء الماهية ، وحصول التفاوت فى جزء الماهية محال •

فان قال قائل : ليس أن العدد الناقص جزء من ماهية العدد الزائد ، والجزء متقدم على الكل ، فيلزم أن يكون العدد الناقص متقدما بالمرتبة على العدد الزائد ، فيكون قول العدد عليهما بالتشكيك ، فوجب أن لا يكون العدد مقولا دلى ما تحته قول الجنس ؟ قلنا : العدد الناقص متقدم على



الزائد في كونه موجودا ، لا في كونه عددا . ومفهوم العدد مقول على ما تحته بالسوية ، والتشكيك انها وقع في الوجود ، وهو خارج عن الماهية .

**وهنا دلائل اخرى تدل على أن الوجود (٤) ليس جنسا لما تحته :**

**فالحجة الأولى :** لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان واجب الوجود لذاته داخلا تحت الجنس . وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبة . فلو كان الوجود جنسا ، لكان واجب الوجود لذاته داخلا تحت الجنس كانت حقيقة مركبة ، فلو كان الوجود جنسا ، لكانت حقيقة واجب الوجود لذاته مركبة . وذلك محال .

**الحجة الثانية :** لو كان الوجود جنسا لما تحته ، لكان امتياز كل واحد من تلك الأنواع عن غيره بنصل . وذلك الفصل يكون موجودا ، لأن الفصل جزء من ماهية النوع ، والمعدوم لا يكون جزءا من ماهية النوع . فالفصل لا يكون معدوما ، فيكون موجودا ، فيكون الجنس جزءا من ماهية الفصل ، فيفتقر امتياز ذلك الفصل عن النوع ، الى فصل آخر ، ويلزم التسلسل . وهو محال .

**الحجة الثالثة :** المفهوم من الوجودية ان كان منتقرا الى الموضوع ( انه ) يكون عرضا ، وان (هـ) كان جنسا لما تحته ، يلزم (٦) كون العرض مقوما للجوهر . وهو محال . وان كان غنيا عن الموضوع ، ثم كان جنسا ، لزم كون الجوهر جزءا من ماهية العرض . وذلك محال . لأن المجموع الحاصل من الجوهر والعرض ، لا يحصل في الموضوع ، بل الحاصل في الموضوع : هو أحد جزئيه . فاما الجزء الثاني وهو الجوهر فانه لا يكون موجودا في الموضوع . فيكون العرض هو ذلك الجزء فقط واما هذا الجزء فانه خارج عن ماهية الجزء الآخر .

**الحجة الرابعة :** لو كان الوجود جنسا لما تحته ، لوجب أن لا تعقل الماهية مع الشك في وجودها . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، لم يجب أن يكون جنسا لما تحته .

---

(٤) الوجود : ص

(٥) فان : ص

**الحجة الخامسة :** لو كان الوجود جنسا لما تحته ، لكان جنسا للممكن . ولو كان جنسا للممكن ، لكان واجب الثبوت له ممتنع الزوال عنه . وكل ما كان كذلك ، كان واجبا لذاته ، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجبا لذاته .

**واعلم :** انه لو كان الوجود جنسا لما تحته ، لكان جنسا للواجب لذاته ( و ) لزم أن يكون الواجب لذاته مركبا . وكل مركب ممكن لذاته . فلو كان الوجود جنسا لما تحته ، لكان الواجب لذاته : ممكنا لذاته . هذا خلف .

**وايضا :** نلما كان جنسا للممكن لذاته ، وكل ما كان جنسا لشيء ، كان واجبا للثبوت له . فيلزم أن يقال : كل ممكن فان الوجوب واجب للثبوت له ، وكل ما كان الوجود واجب الثبوت له ، كان واجبا لذاته ، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجبا لذاته . وهذه دلائل لطيفة حسنة جدا .

#### المسألة الخامسة

فى

#### تقسيم الأعراض

قال الشيخ : « الموجودات التى فى موضوع . ومنها ما لها قرار فى الموضوع ، ومنها ما وجودها لا على سبيل الاستقرار . ومن وجه آخر : بعض الموجودات فى موضوع للموضوع فى نفسه فقط ، وبعضها للموضوع بهمنى وجود غيره فقط ، وبعضها للموضوع فى نفسه بالنسبة الى غيره ، لا انه نفس وجود غيره بآرائه . واولاها بالموجود المقرر فيه ، واقلها استحقاقا للوجود الذى لأجل وجود غيره والثالث متوسط . مثال الأول : البياض ، مثال الثانى : الاخوة ، مثال الثالث : الأبن . وايضا : اضعف المقرر فى نفسه : ما هو سبب اضافة فى نفسه . كالموضع . واضعف ما هو بسبب قياس غيره : ما هو الى غيره فى حكمه . مثل : قولك الاصفر والاكبر ، واضعف الثالث : ما كان الى غير قرار ، كمتى »

(٦) فيلزم : ص

**التقسيم :** أما الأجناس الغالبة للأعراض فهي التسعة المذكورة في فصل (٧) « تاطيغورياس » وقد شرحناه على الاستقصاء فلا فائدة في الإعادة . وأما هنا فقد ذكر « الشيخ » نوعين آخرين من التقسيم ، ما ذكرهما في شيء من كتبه المطولة والمختصرة . فكان ذلك من خواص هذا الكتاب .

**التقسيم الأول :** أن يقال : المعرض إما أن يكون . قار الذات وإما أن لا يكون . أما الذي يكون قار الذات ، فجميع أقسام الكمية ، إلا الزمان عند من يقول : الزمان مقدار الحركة ، وجميع أقسام الكيفية ، إلا الصوت ، وجميع الإضافات إلى الأمور الباقية . وأما المعرض الذي لا يكون قار الذات ، فالزمان عند من يقول : أنه مقدار الحركة والصوت والحركة ومتولة أن ينفعل في الأمور الجسمانية . مثل تقطيع الأجسام وتقطعها . وهنا إشكال وهو أن المعرض الذي لا يكون قار الذات لابد وأن يكون عبارة عن أمور متتالية متعاقبة ، بحيث يكون كل واحد منها لا يوجد إلا في آن واحد — على ما بيناه في فصل (٨) الحركة — وإذا ثبت هذا ، فنقول : ذلك الذي وجد في ذلك الآن الواحد ، إما أن يكون ممكن الوجود في الآن الثاني أو لا يكون كذلك . فإن كان الأول كان ممكن البقاء والاستمرار ، فيلزم أن يكون كل عرض ممكن البقاء والاستمرار ، وإن كان الثاني لزم أن يقال : إن الشيء انتقل من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي . وهذا بحال .

**التقسيم الثاني للأعراض :** هو أن المعرض إما أن يكون صفة حقيقية عارية عن الإضافات ، وإما أن يكون مجرد الإضافات ، وإما أن يكون صفة حقيقية ، تتبهما إضافة . مثال الأول : السواد واللباض . مثال الثاني : الأبوة والبنوة . مثال الثالث : الأين . وهو معنى يقتضيه نسبة الشيء إلى مكانه .

(٨) كتاب : ص

(٧) كتاب : ص

## وهنا أبحاث :

**البحث الأول :** ان الشيء اذا حصل فى مكانه ، فان حصوله فى مكانه نسبة بينه وبين ذلك المكان . وهذه النسبة لابد من الاعتراف بها ، ثم اختلفوا بعد ذلك فقال قوم : انه حصل فى ذلك الجسم معنى حقيقى يوجب تلك الحالة الاضافية ، ومنهم من أنكر وجود هذا الشيء . اذا عرفت هذا فالأين انما يمكن جعله من القسم الثالث اذا قلنا بالقول الأول ، أما اذا قلنا بالقول الثانى ، فانه لا يكون الأين من باب النسبة المجردة .

**البحث الثانى :** ان مراد « الشيخ » من قوله بعض الموجودات فى موضوع : أى بعض الأعراض . فالمراد من قوله للموضوع فى نفسه : أى هذا المرض يكون حاصلًا للموضوع فى نفسه ولا تعلق له بشئ سوى ذلك الموضوع . وهذا هو الصفة الحقيقية فانها تكون حاصلة فى الموضوع ، ولا تعلق لها بشئ آخر . أما الصفة الاضافية فانها تكون حاصلة فى الموضوع ، ويكون لها تعلق بشئ آخر خارج عن الموضوع . فان الاضافات لا يمكن تحقيقها الا من المضافين . وأما قوله : وبعضها للموضوع بمعنى وجود غيره فقط ، فالمراد منه : ما سميته بالاضافات الحاصلة والنسب للصفة ، فانها لا حقيقة لها سوى كون كل واحد من التسعين المخصوصين بان الآخر فى مقابلته . وأما قوله : وبعضها للموضوع فى نفسه بالنسبة الى غيره ، لا لأنه نفس وجود غيره بآزائه . فهذا هو الذى سميته بالصفة الحقيقية اتى تتبعها صفة اضافية . أما انها للموضوع فى نفسه فهو اشارة الى ما هناك من الصفة الحقيقية ، وأما كونها بالنسبة الى غيره فهو اشارة الى الصفة التابعة لحصول تلك الصفة الحقيقية .

**البحث الثالث :** لا شك أن أقوى ما فى الوجود هو الصفة الحقيقية . وأضعفها فى الوجود الاضافية المحضة . والثالث هو الصفة الحقيقية التى يتبعها صفة اضافية ، وهو متوسط بين القوة والضعف . والأبر فيه ظاهر .

**البحث الرابع :** أضعف الأعراض الحقيقية ما يكون معلولا لأحوال  
نسبية إضافية وهو الوضع فإن الوضع عبارة عن هيئة حاصلة للجسم  
بسبب ما بين الأجزاء ، وذلك (١) الجسم من النسب ، وبسبب ما بين تلك  
الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب فتلك الهيئة عرض حقيقى ،  
ليس من باب النسب والإضافات ، ولكنها فى وجودها معلولة للنسب  
المخصوصة المذكورة ، فلا جرم كان أضعف الأعراض الحقيقية هو الوضع .

ثم نقول : وأضعف الأعراض الإضافية هو الإضافات العارضة  
للإضافات . مثل الأصغر والأكبر ، فإنها إضافتان عارضتان للصغير  
والكبير . وهما أيضا إضافتان . ثم نقول : وأضعف أنواع القسم الثالث —  
أعنى المعرض الذى يكون صفة حقيقية تتبعها صفة إضافية  
ما كانت إضافة شئ غير قار ، فإن الأين عبارة عن صفة حقيقية تقتضى  
نسبة الى المكان . والمضى عبارة عن صفة حقيقية تقتضى نسبة الى الزمان ،  
لكن المكان عرض ثار ، والزمان غير . فلا جرم كان الأين أقوى ، والمضى  
أضعف . والله أعلم .



## الفصل السادس

فى

# مَبَاحِثُ الْمُمَكِّنِ وَالْوَاجِبِ

وفيه مسائل :

## المسألة الأولى

فى

### تعريف الواجب

قال الشيخ : « كل وجود للشيء إما واجب وإما غير واجب .  
فالواجب هو الذى يكون له دائما ذلك . إما له بذاته وإما له بغيره »  
التفسير : انه قد فسر الواجب هنا بالدائم . فان كان دائما بذاته ،  
كان واجبا بذاته ، وان كان دائما بغيره كان واجبا بغيره .  
واعلم : أن المعتاد المشهور فى الكتب : تفسير الواجب بما يكون  
ضرورى الوجود . ثم الضرورى قد يكون ضروريا دائما ، وقد يكون ضروريا  
لا دائما . فلا ادرى ما الفائدة فى تعيين هذا الاصطلاح ؟

## المسألة الثانية

فى

ان الشيء الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا  
قال الشيخ : « كل ما يجب لذاته وجوده ، فيستحيل ان يجب وجوده  
بغيره وينعكس »

**التفسير :** الواجب لذاته يمتنع أن يكون واجبا لغيره . وايضا :  
الواجب لغيره يمتنع أن يكون واجبا لذاته . وتقديره أن الواجب بذاته  
هو الذى تكون ذاته كافية فى حصول الوجود والواجب بغيره هو الذى لا تكون  
ذاته كافية فى حصول الوجود ، بل لابد من شىء آخر . رلو جعلنا الشىء  
الواحد واجبا بذاته وبغيره معا ، يلزم أن يقال : ان ذاته كافية فى وجوده ،  
غير كافية فيه . فيلزم الجمع بين النقيضين . وهو محال .

### المسألة الثالثة

فى

تفسير الممكن

**قال الشيخ :** « كل ما يجب وجوده لا عن ذاته . فاذا اعتبرت ماهيته  
بلا شرط ، لم يجب وجودها ، والا لكان لذاته . ولم يمتنع وجودها ، والا  
لكان ممتنع الوجود لذاته ، فلم يوجد . ولا عن غيره ، فان وجوده بذاته  
ممکن ، وبشرط لا علته ممتنع ، وبشرط علته واجب ، وجوبه لا بشرط علته ،  
غير وجوده بشرط لا علته ، فباحدها ممكن وبالأخر ممتنع »

**للتفسير :** لا ادرى ما الذى حمل « الشيخ » على امثال هذه المتطويات  
المعارية عن الفائدة فى مثل هذا الكتاب الصغير ؟ فللواجب (٢) ان يقال :  
انا اذا اعتبرنا ماهية الشىء مع قطع النظر عن وجودها وعدمها ووجود  
الموجد وعدمه ، فاما أن تكون تلك الماهية لما هى هى موجبة للوجود ، فيكون  
هو الواجب لذاته أو للمعدم فيكون هو الممتنع لذاته ، أو لا يوجب لا الوجود  
ولا لعدم ، فيكون هو الممكن لذاته . وهذا كلام مضبوط معقول .

**فان قيل :** المتول بالامكان باطل . ويدل عليه وجوه :

**الأول :** ان الشىء اما أن يكون موجودا ، واما أن يكون معدوما . فان  
كان موجودا فهو حال وجوده لا يقبل المعدم ، واذا لم يقبل المعدم لم يحصل

---

(٢) بل الواجب : ص



امكان الوجود والمعدم ، وان كان معدوما فهو حال عدمه لا يقبل الوجود ،  
فرجب أن لا يحصل إمكان المعدم والوجود . واذا امتنع خلو الماهية عن  
الوجود والمعدم ، وثبت أن كل واحد منهما مانع عن الامكان ، ثبت أن القول  
به بالامكان باطل .

**والثاني هو :** سبب الوجود إما أن يكون موجودا أو غير موجود .  
فان كان سبب الوجود موجودا ، كان المسبب واجبا . ولا شيء من الواجب  
بممكن . وان كان سبب الوجود معدوما ، كان وجود المسبب ممثما .  
ولا شيء من الممتنع بممكن . واذا امتنع الخلو عن وجود سبب الوجود ،  
ومن عدمه ، وكان كل واحد منهما مانعا من الامكان ، لزم أن يكون القول  
بوجود الامكان محالا .

**الثالث :** ان الشيء انما يصدق عليه أنه ممكن الوجود والمعدم ،  
لر لم ينتنع تقريره مع المعدم ، الا أن تجويز هذا يقتضى تجويز كون  
الماهية مقترنه مع المعدم . وذلك يوجب القول بأن المعدم شيء . وهو  
محال .

**الرابع :** ان وجود السواد إما أن يكون نفس كونه سوادا ، وإما أن  
يكون مغايرا له . فان كان الحق هو الأول كان قولنا السواد يمكن أن  
يكون موجودا ويمكن أن لا يكون موجودا ، جاريا مجرى قولنا السواد يمكن  
أن يكون سوادا ويمكن أن لا يكون سوادا . ومعلوم أن ذلك باطل . وإن  
كان الحق هو الثاني كان المحكوم عليه بالامكان إما الماهية أو الوجود  
أو شيء ثالث . فان كان الأول عاد الكلام المذكور وهو أنه يصير تقدير  
الكلام : أن الماهية يمكن أن تصير لا ماهية ، وان كان الثاني عاد الكلام  
المذكور وهو أنه يصير تقدير الكلام أن الوجود يمكن أن لا يكون وجودا ، وان  
كان الثالث فذاك الشيء . إما أن يكون وجوده نفس ماهيته أو مغايرا  
لها . وحينئذ يعود السؤال المذكور .

**الخامس :** هو أن الشيء لو كان ممكنا ، لكان ذلك الامكان إما أن يكون عبثا محضا ونفيا صرفا ، وإما أن يكون أمرا موجودا . **والأول باطل ،** لأنه لا فرق بين أن يقال : لا امكان ، وبين أن يقال : الامكان عدم محض ونفى صرف . **والثاني باطل لوجوه :**

**أحدها :** أن يقال : الامكان صفة للممكن ومفتقرة إليه . وكل ما كان كذلك فهو ممكن ، فيكون امكانه زائدا عليه . فيلزم التسلسل . وهو محال .

**وثانيها :** أن ثبوت الامكان للممكن ضرورى ، فلو كان الامكان صفة موجودة . لكان قيام هذه الصفة الموجودة بتلك الماهية ضروريا لذاته ، ويكون المحل موجودا ، شرط قيام الصفة الموجودة به ، لامتناع قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدم ، وما كان شرطا للواجب بذاته ، أولى أن يكون واجبا لذاته . فيلزم أن يكون الممكن بذاته واجبا لذاته . وهو محال .

**وثالثها :** أن الامكان لو كان أمرا موجودا ، لكان ممكن الوجود لذاته ، وحينئذ لا يكون الممكن لذاته موجودا واحدا ، بل موجودين . ثم يكون واحد ممكنا لذاته ، فيكون كل واحد منهما لا يكون شيئا واحدا بل شيئين . وبهذا الطريق يصير ذلك الشيء الواحد أربعة أشياء ، وكذا القول فى كل واحد منهما ، فيلزم أن لا يكون الشيء الواحد شيئا واحدا بل أشياء غير متناهية هذا خلف .

### **والجواب عن السؤالين الأولين من وجهين :**

**الأول :** هو أن اعتبار ماهية الشيء من حيث هى هى غير ، واعتبار ماهيته مع الوجود أو مع العدم ، ومع وجود السبب أو مع عدمه غير . ونحن نسلم أن اعتبار ماهيته مع الوجود تقتضى الوجوب ، ومع العدم تقتضى الامتناع . أما اعتبار الماهية من حيث انها هى لا تقتضى الوجوب ولا الامتناع . وذلك هو الامكان . وهذا الجواب انما يصح مع القول بأن الوجود غير الماهية .

**والثاني :** ان اثبات الامكان بالنسبة الى الحال محال . وأما اثبات  
الامكان بالنسبة الى الزمان المستقبل ، فلم قلتم : انه محال ؟ مثل أن نقول :  
هذا الشيء الذي هو موجود في الحال يمكن انه يصير معدوما في الزمان  
المستقبل .

**لا يقال :** قول القائل هذا الشيء الذي هو : وجود يمكن أن لا يبقى  
بعد ذلك له احتمالان .

**أحدهما :** أن يكون المراد هو أن الشيء حال حصوله في الحال ،  
يمكن أن يتغير في المستقبل .

**والثاني :** انه اذا جاء الاستقبال فانه يمكن أن يتغير هذا الشيء في  
ذلك المستقبل . أما الاحتمال الاول فباطل ، لأن التغير في المستقبل مشروط  
بحضور المستقبل ، الذي هو ممتنع الحضور في الحال . والموقوف على  
الحال محال . فكان قولنا : انه في الحال يمكن أن يتغير في المستقبل  
أمرًا محالًا . والمحال لا يكون ممكنًا . وأما الاحتمال الثاني فباطل أيضا .  
لأن الاستقبال اذا صار حاضرا ، صار حالا . وحينئذ يعود السؤال المذكور  
على اثبات الامكان في الحال . لأننا نقول : أن علمنا بأن هذا الانسان  
الجالس يمكن أن يقوم من مكانه بعد ذلك علم بديهى . وما ذكرته قدح  
في هذا البديهى فلا يلتفت اليه . وبهذا الجواب ندفع بقية الأسئلة .

### المسألة الرابعة

في

انه لا يجوز وجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ،  
ثم يكون كل واحد منهما موقوف الوجود على وجود الآخر

قال الشيخ : « كل ما وجوده مع غيره من حيث الوجود لا من جهة  
الزمان ، فليس ذاته بذاته ، بلا شرط يجهزه واجبا . فاذن ذاته بذاته ممكن »

التفسير : الواجب لذاته هو الذى تكون حقيقته كافية فى وجوده .  
والذى يتوقف على غيره هو الذى لا تكون حقيقته كافية فى وجوده . فالجمع  
بينهما يوجب الجمع بين النقيضين .

#### المسألة الخامسة

فى

ان واجب الوجود لذاته يجب أن يكون مبرا

فى حقيقته عن جميع جهات التركيب

قال الشيخ : « كل ما له جزء معنوى كاجزاء الحد ، او جزء قوامى  
كالمادة والصورة ، او كمى كالعشرة ، وما هو ثلاثة اذرع ، فوجوده بشرط  
جزئه ، وجزؤه غيره ، فوجوده بشرط غيره ، فليس واجب الوجود لذاته ،  
فهو ممكن الوجود بذاته »

التفسير : كل مركب عن امرين فصاعدا ، فانه محتاج الى وجود  
جزئه . وجزؤه غيره . وكل مركب فهو محتاج الى غيره ، وكل محتاج الى  
غيره فهو ممكن لذاته ، ولا شئ من الممكن لذاته واجب لذاته ، فلا شئ  
من المركب فى ذاته بواجب لذاته .

#### المسألة السادسة

فى

بيان أن الممكن لابد له من سبب

قال الشيخ : « كل ممكن الوجود بذاته لا يخلو فى وجوده اما ان  
ان يكون عن ذاته او عن غيره ، او لا عن ذاته ولا عن غيره . وما ليس  
له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره ، فليس له وجود . وليس بممكن الوجود  
لذاته وجود عن ذاته . والا لوجب ذاته لا عن ذاته ، فاذن وجوده عن  
غيره »

**التفسير :** حاصل هذا الكلام : أنه ادعى أن الممكن لذاته لا بد له من سبب ، ولم يزد على هذا القدر البتة . فلتبين أن الكلام الذي ذكره لا فائدة فيه البتة :

أما قوله : كل ممكن الوجود لذاته إما أن يكون وجوده عن ذاته ، أو عن غيره ، أو لا عن ذاته ، ولا عن غيره . فنقول : هذا التقسيم غير صحيح . لأن ممكن الوجود مفسر بأنه الذي لا يكون وجوده من ذاته ، وعلى هذا يكون قوله : ممكن الوجود بذاته ، إما أن يكون وجوده من ذاته ، أو من غيره جاريا مجرى قول من يقول : الذي لا يكون وجوده من ذاته إما أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره . ومعلوم أن هذا الكلام سفيه باطل . بل الواجب أن يقال : ممكن الوجود هو الذي لا يكون وجوده من ذاته ، وكل ما لا يكون وجوده من ذاته ، إما أن يكون وجوده من غيره أو لا يكون من غيره . فإن كان وجوده من غيره فهو المطلوب . وإن كان لا من ذاته ولا من غيره ، فـ « الشيخ » لم يذكر في إبطال هذا القسم إلا قوله : وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره فليس له وجود . ومعلوم أن هذا ليس دليلا على إبطال هذا القسم ، بل هو إعادة لعين الدعوى ، فلا يكون في ذكره فائدة البتة .

فقد ظهر أنه لم يذكر في هذا الفصل إلا مجرد الفتوة بأن الممكن لذاته ، لا بد له من مؤثر . فإذا كان حاصل الكلام هذا القدر ، فما الفائدة في ذكر تلك التقسيمات الكثيرة ، والترديدات الطويلة ، لا سيما في مثل هذا الكتاب الصغير ؟

واعلم : أن جمهور العقلاء اتفقوا على أن الممكن لا بد له من مرجح ، ثم اختلفوا فمنهم من قال المعلم بافتقار الممكن إلى المرجح علم يدهي ، ومنهم من قال : أنه علم استدلالى . أما الأولون فقالوا : إنما متى استحضرنّا في عقولنا : أن الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية . سببان تضى العقل بأنه لا رجحان لأحدهما على الآخر إلا بسبب منفصل ، وأما القائلون بأنه

استدلالي . فقد احتج بعضهم عليه بأن قال : الممكن هو الذى يستوى طرفاه . فلو كان أحدهما راجعا على الآخر ، لكان حصول هذا الرجحان مناقضا لذلك الاستواء وأنه يوجب الجمع بين النقيضين . وهذا الكلام ضعيف . لأن المراد من قولنا : الممكن هو الذى يستوى طرفاه : هو أن ماهيته لا تقتضى الوجود والعدم . وهذا انه يناقضه لو قلنا : ان ماهيته تقتضى أحد هذين الطرفين . فلما أن يقال : ان أحد هذين الطرفين يترجح لذاته لا بسبب منفصل ، بل لا أمر أصلا . فهذا لا يناقض الكلام الأول .»

والأقوى عندي أن يقال : الممكن ما لم يحصل لأحد طرفيه رجحان على الآخر ، فانه لا يوجد ، فمحل هذا الرجحان إما أن يكون هو ذلك الممكن أو غيره . والأول باطل لأن هذا الرجحان لما حدث بعد أن لم يكن ، كان سفة موجودة . فلو كان محل حدوثه هو هذا الممكن مع أنا فرضنا أن حصول هذا الرجحان سابقا على حصول الوجود ، فحينئذ أن يكون طول الصفة الموجودة فيه سابقا على صيرورته موجودا فى نفسه . وذلك محال . ولما بطل هذا وجب أن يكون محل هذا الرجحان هو غيره ، ويجب أن يكون ذلك الغير شيئا متى حصل فيه ذلك الرجحان حصل وجود هذا الممكن ، ولا معنى للبؤثر الا ذلك . ولنا فى هذا المقام إبحاث غامضة عميقة ذكرناها فى كتابنا المسمى بـ « الخلق والبحث »

### المسألة السابعة

فى

بيان أن الممكن ما لم يجب صدوره عن سببه ، فانه لا يوجد

قال الشيخ : « وجوده عن غيره معنى غير وجوده فى نفسه ، لأن وجوده فى نفسه غير مضاف . وعن غير مضاف . فإذا كان وجوده عن غيره ممكنا أيضا ولم يجب ، احتياج وجوده عن غيره فى أن يحصل الى غيره ، فيتسلسل الى غير نهاية . وستوضح بطلان هذا فى تنهاى الملل .

فإن يجب أن يجب وجوده عن غير متسلسل اليه ، فيكون حينئذ وجوده عن غيره واجبا حين يوجد ، فإذن الممكن لذاته ما لم يجب وجوده عن غيره لم يوجد ، فإذا وجب عن غيره كان وجوده عن غيره واجبا . فيكون باعتبار نفسه ممكنا وباعتبار غيره واجبا »

**التفسير :** اعلم أن وجوده في نفسه غير اعتبار صدوره عن غيره . والدليل عليه : أن وجوده في نفسه غير مقول بالقياس الى غيره ، وصدوره عن غيره مقول بالقياس الى غيره . وأيضا : فيمكننا أن نعقل وجوده في نفسه حال المغفلة عن صدوره عن غيره .

**وأيضا :** فإنا نحكم على ذلك الوجود بأنه صدر عن غيره ، والموضوع غير المحول . فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن وجوده في نفسه غير صدوره عن غيره .

ثم أنا في المسألة المتقدمة بينا أنه إذا كان هو في نفسه ممكن الوجود ، فلا بد له من سبب ، والآن ندعى : أنه متى كان صدوره عن غيره ممكنا ، فلا بد له من سبب آخر ، وإن الممكن ما لم يكن صدوره عن السبب واجبا ، فإنه لا يوجد المبنة . والدلائل على صحة هذه الدعوى : أن صدوره عن غيره أن كان ممكنا وجب افتقاره الى سبب آخر لما بينا أن كل ممكن فلا بد له من سبب .

**فإن قيل :** لم لا يجوز أن يقال : الشيء الذي استوى طرفاه بالنسبة اليه ، فإنه لا يرتجع لحد طرفيه على الآخر الا لمرجح ، أما إذا وجسد سببه فإنه لأجل حضور ذلك السبب يرتجع وجوده على عده ، الا أنه لا ينتهي ذلك الرجحان الى الرجوب المانع من النقيض . ولأجل أنه لم ينته الى الرجوب نقول : أنه ممكن ، ولأجل أنه حصل أصل الرجحان نقول : أنه يستغنى عن سبب .

**قلنا :** أنه متى حصل الرجحان وجب أن يحصل الرجوب ، لأنه حال حصول الاستواء كان الرجحان حالا ، فإذا صار أحد الطرفين راجحا صار

الطرف الآخر مرجوحا . ولما كان الرجحان حال حصول الاستواء محالا ،  
كان عند حصول المرجوحية أولى أن يكون محالا ، وإن كان المرجوح محالا  
كان الراجح واجبا ، لأنه لا خروج عن النقيضين . ولنا في هذا الموضوع  
وجوه دقيقة غامضة ذكرناها في كتاب « الجبر والقدر (٢) » وعبرة الكتاب  
غنية عن المشرح .

---

---

(٢) رأيت للمؤلف هذا الكتاب في إحدى مخطوطات كتاب « المطالب  
العالية من العلم الإلهي »



## الفصل السابع

فى

# الكلّى والجُزئى

وفيه مسائل :

## المسألة الأولى

فى

ان الكلّى لا وجود له فى الأعيان

قال الشيخ : « الكلّى لا وجود له من حيث انه واحد مشترك فيه فى الأعيان . والا لكانت الانسانية الواحدة بعينها مقاربة للأضداد . والأضداد انما يمتنع اقترانها لا لأجل وحدة الاعتبار ، بل لأجل وحدة الموضوع . فانه لو كانت الأضداد تجتمع لكان اعتبار الشيء مع أحدهما غير اعتباره مع الثانى ، وكان يكون مع من حيث هو أسود لم يجتمع مع من حيث انه أبيض ، بل افتراقا مع ذلك . فاجتماعهما مستحيل ، لانه ليس يجوز أن يكون الواحد موصوفا بهما لا لشيء آخر ، وكيف يتصور حيوان بعينه هو ذو رجلين وغيره ذو رجلين . ووجدتان هما وحدة واحدة فى العدد ؟ فلا يكون واحد بالذات »

التفسير : الانسان المشترك فيه بين اشخاص الناس لا يجوز أن يكون انسانا واحدا بالعدد موجودا فى الخارج . والدليل عليه : ان زيدا موصوف بالعلم وعمره موصوف بالجهل . فلو كان المعنى المشترك فيه بين الانسان شخصا واحدا بالعدد موجودا فى الأعيان ، لزم أن يكون الشخص الواحد موصوفا بالصفات المتضادة . وانه محال .

**فان قيل :** الإنسان المشترك فيه وان كان شخصا واحدا في الأعيان ، يلزم أن يكون الشخص الواحد علما وجاهلا . وهذا جمع بين النقيضين .  
**فان قيل :** انه أمر واحد إلا انه متى أخذ ذلك الشخص مع أعراض مخصوصة ولواحق كان عبارة عن « عمرو » واحد المجموعين مغاير للمجموع الثاني ، فلم يلزم من قيام العلم بئحد المجموعين وقيام الجهل بالمجموع الثاني اجتماع المصدين .

**والجواب :** انه لا نزاع في أن الذات الواحدة اذا أخذت مع صفة ثم انها بمعناها تؤخذ مع صفة أخرى ، فان أحد هذين المجموعين مغاير للمجموع الثاني . الا أنا نقول : ان هذا القدر من التغاير لا يمنع من كون الأضداد متغايرة متغايرة . الا ترى أن الذات الواحدة اذا قام بها البياض والسواد فان تلك الذات مأخوذة مع السواد مغايرة لكون الذات مأخوذة مع السواد مغايرة لكون الذات مأخوذة مع البياض . فلو كان هذا القدر من التغاير مانعا من حصول التثاني بين الأضداد ، لموجب أن لا يحصل التثاني بين الأضداد أصلا . وحيث حصل علمنا بأن هذا القدر من التغاير لا يمنع من تثاني الأضداد ، وانه متى كان المحل واحدا كانت المخافة بين الأضداد حاصلة . وعلى هذا التقدير فانه يندفع هذا السؤال .

### **ونرجع الى تفسير الألفاظ :**

أما قوله الكل لا وجود له من حيث هو واحد مشترك فيه في الأعيان فهذا هو الدعوى . وأما قوله : والا لكانت الإنسانية واحدة بمعناها مقارنة للأضداد . فهذا هو الدليل الذي ذكرناه . وأما قوله : والأضداد انها يمتنع اقترانها لا لأجل وحدة الاعتبار بل لأجل وحدة الموضوع . فإجابته :  
الجواب عن السؤال المذكور . فان السائل اذا قال : ان تلك الذات مأخوذة مع خواص وأعراض مغايرة لتلك الذات ، مأخوذة مع خواص وأعراض أخرى . فهنا وان حصلت الوحدة بحسب الاعتبار . فلم لا يجوز أن يكفى هذا القدر من التغاير في أن لا تتثنى الأضداد ؟ وأجاب عنه بأن تسأل : الأضداد انها يمتنع اقترانها ، لا لأجل وحدة الاعتبار بل لأجل وحدة الذات والموضوع . ثم احتج على أن المانع من اقتران الأضداد ليس هو وحدة

الاعتبار بأن قال : فإنه لو كانت الأضداد تجتمع ، لكان اعتبار الشيء مع أحدهما غير اعتباره مع الثاني . ومعناه : أنا لو قدرنا اجتماع السواد والبياض ، لكانت الذات المأخوذة مع السواد مغايرة لتلك الذات حال ما كانت مأخوذة مع البياض .

ثم أنا تعلم بالضرورة أنه مع حصول التغاير من هذا الوجه ، فإن اجتماع الأضداد محال . فعملنا : أن امتناع المعارضة إنما كان لأجل أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون موصوفا بالأضداد معا . فثبت : أن المانع من هذه المعارضة هو وحدة الذات لا وحدة الاعتبار .

ثم أنه أزداد هذا الكلام تأكيدا . فقال : وكيف يتصور حيوان هو معينه ذو رجلين وغير ذي رجلين ووحنتان هما وحدة بالمعد ؟

ولما ذكر هذه الوجوه أتبعها بالنتيجة . فقال : فلا يكون واحدا بالذات . أى فلا يكون الكلى المشترك فيه واحدا بالذات ، شخصا معينا فى الأعيان .

### المسألة الثانية

فى

بيان أن الشيء كيف يكون كليا مشتركا فيه فى الأذهان

قال الشيخ : « فالكلى إنما هو أحد بحسب الحد ، ووجود الحد فى النفس بأن يكون معنى معقول ، واحد بالمعد من حيث هو فى النفس ، له إضافات كثيرة إلى أمور كثيرة من خارج ، ليس هو أولى بأن يطابق بعضها دون بعض . ومعنى الطائفة : أن يكون أو كان هو بعينه فى أى مادة كانت ، لكان ذلك الجزء أو أى واحد منها سبق إلى الذهن قبل الآخر أثر هذا الأثر فى النفس »

التفسير : لما بين « الشيخ » أن الكلى لا يجوز أن يكون موجودا فى الأعيان ، اشتغل ببيان أن الوجود فى الأذهان كيف يكون كليا ؟

فإن لثائل أن يقول : الصور الموجودة فى الأذهان عرض لشخصى فأنتم بنفس معينة والخص لا يكون كليا ولا مشتركا فيه . فالكلام ذكرتموه

فى الأعيان ، عائد عليكم فى الأذهان . بل نقول : ان من الناس من قال :  
القول باثبات الكلى باطل . ويدل عليه وجوه :

**الحجة الأولى :** ان هذا الكلى اما ان يكون موجودا أو معدوما .  
والقسمان باطلان فبطل القول بالكلى . اثنا قلنا : انه يمتنع ان يكون موجودا  
لان كل ما كان موجودا ، فله تعين وتشخص . وكل ما كان كذلك فان يمتنع  
ان يكون كليا . لا يقال : لم قلتم : ان الموجود فى الأذهان له تعين وتشخص ؟  
لأننا نقول : قد ذكرنا ان الموجود فى الأذهان موجود فى الاعيان ، لان الموجود  
فى الذهن صورة جزئية حالة فى نفس جزئية شخصية . فتكون من جملة  
الموجودات فى الاعيان ، فلا يختلف ذلك الكلام الذى ذكرناه ، سواء  
سببتموه بأنه موجود فى الأذهان أو فى الاعيان . واثنا قلنا بأنه يمتنع أن  
يكون معدوما . لأن المعدوم نفي محض وعدم صرف ، فيمتنع كونه جزءا  
من اجزاء الماهية الموجودة ، أو يكون صفة من صفاتها .

**الحجة الثانية :** ان الكلى اما ان يكون موجودا فى الاعيان ، أو فى  
الأذهان . والقسمان باطلان . اما الاول فلما تقدم تقريره من الفصل المتقدم  
واما الثانى فلان الموجود فى الأذهان صورة شخصية قائمة بنفس شخصية ،  
والموجودات فى الاعيان قد كانت موجودة قبل حدوث هذه الصورة فى هذه  
الصورة فى هذه النفس ، وستبقى موجودة بعد زوال هذه الصورة عن هذه  
النفس . وما كان كذلك فانه يمتنع كونه مقوم لماهية هذه الأشخاص الموجودة  
فى الخارج . والعلم بذلك ضرورى .

**الحجة الثالثة :** لو كانت الانسانية كلية ، لكان التعمين زائدا على  
الماهية . وذلك محال لأن التعمين من حيث انه تعين يكون أيضا صفة بماهية  
كلية ، فكان يجب افتقاره الى تعين آخر . ويلزم التسلسل .  
وهنا وجوه كثيرة فى الاشكالات ذكرناها فى الكتاب المسمى « الطالب  
المالية »

إذا عرفت هذا فنقول : ان « الشيخ » شرع فى هذا الموضع فى  
بيان ان الصورة الذهنية ، كيف تكون كلية ، وذكر فيه وجهين :

**الأول :** ان المراد من كون تلك الصورة كلية كونها مطابقة لجميع الأشخاص . ومعنى هذه المطابقة : أن هذه الصورة لو كانت هى بعينها فى أى مادة كانت ، لكانت ذلك الجزء .

**ولقائل ان يقول : الاشكال عليه من وجهين :**

**(الاشكال الأول :** هذه الصورة الحالية فى هذه النفس الجزئية عرض معين حال فى نفس معينة . وحصول هذا العرض بعينه فى الخارج مقارنا للمواد الجزئية : محال ، لأن الانتقال على الاعراض : محال . فثبت : ان كون الصورة النفسانية موجودة فى الخارج : محال فى العقول . فهذه الصورة المعينة يمتنع كونها كلية مشتركا فيها بين الأشخاص . واذا ثبت هذا عاد السؤال المذكور . وهو أن هذا الذى حكتم بكونه كلياً . ان كان موجودا فى الأعيان ، فهو شخص معين فلا يكون كلياً ، وان كان موجودا فى الأذهان ، فهو أيضا شخص معين من الاعراض . فلا يكون كلياً . فابن الكلى ؟

**( الاشكال الثانى :** ان هذه الأشخاص كانت موجودة فى الأعيان قبل حدوث هذه الصورة ، وسبق وجوده فى الأعيان بعد زوالها . وما كان كذلك كيف يمكن أن يقال : انه جزء من ماهية هذه الموجودات المعينة ؟ لا يقال : انا لا نقول : ان تلك الصورة بعينها توجد فى الأعيان ، بل نقول : ان تلك الصورة الشخصية اذا حذفنا عنها عوارضها أو مشخصاتها حتى بقيت الماهية من حيث هى ، فتلك الماهية هى الكلية . لأننا نقول : اذا قلنا بهذا القدر فلم لا نتناولون : ان الشخص الموجود فى الأعيان كلى ، بمعنى أنه لو حذفت عنه أعراضه وم مشخصاته ، لكان الباقي كلياً ؟

**الوجه الثانى فى بيان كون تلك الصورة كلية :** هو أن أى واحد من الأشخاص الموجودة فى الأعيان ، لو سبق الى العقل وقبل الذهن منه معنى الانسانية ، لكان الحاصل هو هذا ال اثر الحاضر فى النفس .

**ولقائل ان يقول :** هذا الكلام انما يستقيم لو مسح ان الحاصل فى النفس هو ماهية الانسان فقط . وهذا محال . لأن الحاصل فى النفس عرض شخصى ، حال فى نفس شخصية . وذلك العرض له لواحق كثيرة .

مان أخذ هذا العرض من حيث هو هو ، لم يكن مشتركاً فيه بين الأشخاص الخارجية ، وأن أخذ هذا العرض بشرط أن تحذف منه أعراضه ومخصصاته ، فلم لا يعقل مثله في الشخص الخارجي أن يقال : بأن الكلى هو الموجود الخارجي ؟ فثبتت : أن الذي قاله مشكك .

### المسألة الثالثة

في

#### تمييز الماهية عن لواحقها

قال الشيخ : وهذه الطبيعة اذا اخذت في الخارج وجدت كثرة ، فهذه الكثيرة اما أن تكون لكونها تلك الطبيعة اولا لكونها تلك الطبيعة . فان كان لأجل تلك الطبيعة ، وجب أن يكون كل واحد غير نفسه ، ولزم أن تحصل الكثرة في كل شخص ، اذا كان انها هو كثير ، لأنه انسان . فاذن الكثرة تعرض له بسبب . ولو كان في كل واحد منها أنه تلك الطبيعة وأنه هو معنى واحد ، ويلزم احدهما الآخر ، لما كانت تلك الطبيعة الا هو بعينه »

التفسير : اعلم : أن معنى الإنسانية حاصل في الأشخاص الكثيرة . ومعنى الإنسانية حاصل ايضا في هذا الشخص الواحد . فثبت أنه لو حصل مسمى الإنسانية في الكثرة منفكة عن الوحدة وفي الواحد منفكا عن الكثرة ، علمنا أن معنى الإنسانية مغاير لمعنى الوحدة والكثرة ، وغير مستلزم من حيث انه هو الوحدة بعينها أو الكثرة بعينها بالإنسانية من حيث انها إنسانية . فإذا قيل : الإنسانية من حيث هي هي واحدة أو كثرة ؟ قلنا : أن أردت بها أن مفهوم كونها إنسانية هو نفس مفهوم الكثرة أو الوحدة . فنقول : ذلك المفهوم مغاير لهذين المفهومين ، فيكون ذلك المفهوم من حيث انه لا واحد ولا كثير . وإن أردت به ذلك المفهوم ( وهو ) هل ينفك عن الوحدة أو الكثرة ؟ فنقول : ذلك محال ، بل لابد وأن يحصل معه اما الوحدة واما الكثرة ، فيكون انضياف كل واحد من هذين المفهومين بعينه الى مسمى الإنسانية بسبب منفصل .

\*\*\*

**قال الشيخ : « وهو المعنى فى الجنس اظهر لانه ليس يمكن ان يحصل هذا المعنى الجنى بالفعل ، الا وقد صار نوعا . وانما صار نوعا لزيادة اقترنت به ليس لذاته ، وتلك الزيادة شرط زائد وجودى او عدى »**

**التفسير :** لما بين أن الانسان من حيث انه انسان مفهوماً مغايراً للوحدة والكثرة والتعین والاشتراك ، صار حاصل هذا الكلام أن تعین الشخص المعین أمر زائد على ماهيته ، وأن ذلك الزائد انما انضاف الى تلك الماهية بسبب منفصل . فقال هنا : وهذا المعنى فى الجنس اظهر . وذلك لاننا قلنا : الطبيعة النوعية أمر مشترك فيها بين الأشخاص المختلفة ، فيلزم أن تكون تلك الطبيعة مغايرة لتعین كل شخص . فكذا هنا الطبيعة الجنسية أمر مشترك فيها بين الأنواع المختلفة ، فيلزم أن تكون تلك الطبيعة مغايرة للأمر الذى به يمتاز كل نوع عن الآخر . وانما حكم بأن هذا المعنى فى الجنس اظهر ، وذلك لأن القول بأن تعین كل متعین زائد على ماهيته ، فيه سوالات صعبة . وأما القول بأن الفصل الذى به يمتاز أحد النوعين عن الآخر ، فلابد وأن يكون زائداً على الطبيعة الجنسية التى تشاركت الأنواع فيها ، أمر معلوم بالبديهية . وليس فيها شيء من تلك السوالات الصعبة . ولهذا السبب قال : وهذا المعنى فى الجنس اظهر .

**إذا عرفت هذا المعنى ، فنقول : هنا بحثان :**

**المبحث الأول :** أن المعنى الذى به يمتاز أحد النوعين عن الآخر ، يحتل فى أول العقل أن يكون ادرا وجوديا ، وأن يكون عديا . إلا أن البحث المستقصى دل على أنه يمتنع أن يكون عديا . لأن الفصل جزء من ماهية النوع ، والمعدم لا يكون جزءا من ماهية الوجود .

**المبحث الثانى :** هو أن طبيعة الجنس ان كانت لذاتها أو لشيء من لوازم ذاتها ، تقتضى ذلك الفصل المعين ، لزم أن لا تنفك تلك الطبيعة الجنسية عن ذلك الفصل المعين ، وحينئذ لا يحصل ذلك الجنس إلا فى ذلك الفصل ، لا فى ذلك النوع . وذلك يقدر فى كونه جنسا . وإن لم تكن تلك الطبيعة مقتضية لذلك الفصل المعين ، لا لذاتها ولا لشيء من لوازم

ذاتها ، فحينئذ تكون تلك الطبيعة غنية من هذا الفصل ، فيكون انضيافا  
هذا الفصل اليه انضيافا لا على سبيل الوجوب ، بل يكون جائز الزوال .  
وذلك يقتضى جواز أن ينقلب ذات الحمار انسانا . وبالعكس . وانه  
فاسدا ■

**والجواب عنه أن نقول :** الفصول المقومة للانواع المختلفة ماهيات  
مختلفة . والماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها فى لازم واحد . فالناطقية  
توجب الحيوانية ، والصهالية توجب حيوانية أخرى . وعلى هذا التقدير  
فانه يمتنع انفكاك حيوانية الانسان عن الناطقية ، وانفكاك حيوانية الفرس  
عن الصهالية .

#### المسألة الرابعة

فى

الاشارة الى شىء من احكام الفصل

قال الشيخ : « ومن شرط هذه الزيادة أن لا تكون داخلة فى ماهية  
العلم الجنسى ، والا لكان مشتركا فيها ، بل يجب أن يكون زائدا عليه .  
نعم . قد يدخل فى تخصيص ألبته . وأعلم : أن الفصل لا يدخل فى ماهية  
طبيعة الجنس ، ويدخل فى أنية أحد الأنواع »

التفسير : المراد من هذا الكلام ذكر بعض احكام الفصل .

**فالحكم الأول :** أن الفصل لا يجوز أن يكون داخلا فى ماهية الجنس .  
والدليل عليه : أن الجنس تمام ماهية الاشتراك بين الأنواع ، والفصل تمام  
ما به المباينة بين تلك الأنواع . وتتمام ما به المشاركة مغاير لتتمام ما به  
المباينة ، فيكون كل واحد منهما خارجا عن ماهية الآخر . وبعبارة أخرى :  
كل ماهية يشترك فيها كثيرون ، فكل واحد من أجزاء قوام تلك الماهية يكون  
مشتركا فيه بين تلك الكثرة . فلو كان الفصل جزءا من ماهية الجنس ،



لزم من كون الجنس مشتركا فيه بين تلك الكتلة ، فلو كان الفصل جزءا من ماهية الجنس ، لزم من كون الجنس مشتركا فيه ، بين تلك الأنواع ، كون ذلك الفصل مشتركا فيها بينها . ولو كان كذلك لما كان الفصل فصلا . هذا خلف .

**الحكم الثاني :** الفصل قد يدخل في انية الجنس . وتقديره : انا بينا أن الفصل لابد وأن يكون موجبا لحصول حصة النوع من ذلك الجنس . ومعناه : أن « المناطق » لابد وأن يكون علة للحوائية التي هي خاصة الانسان . وإذا كان كذلك كان سببا لوجود تلك الخاصة . وهذا هو المراد من قوله : الفصل قد يدخل في انية الجنس .

**الحكم الثالث :** ان الفصل له نسبة الى طبيعة الجنس المطلقة ، وليست الا التقسيم . فان المناطق يقسم الحيوان الى الانسان وإلى غيره ، وأما نسبته الى الجنس المخصوصة وهي الخاصة المعينة . فقد يكون الفصل سببا لوجود تلك الخاصة ، ولكنه يكون خارجا عن ماهية تلك الخاصة وأما نسبته الى النوع فهو أنه جزء من أجزاء ماهيته ، لأن الانسان لا معنى له الا مجموع الحيوانية المخصوصة مع الناطقية ، فيكون الناطق جزءا لا محالة من ماهية هذا المجموع . وايضا : فهو سبب لوجود النوع لأن الفصل جار مجرى الصورة . والصورة هي الجزء الذي يلزم من وجودها وجود تلك الماهية المركبة من تلك المادة وتلك الصورة .

وإذا عرفت هذا فتقوله : ان الفصل لا يدخل في ماهية طبيعة الجنس هو حق ، لانا قد دللنا على أنه خارج عن ماهية الجنس ، سواء كان ذلك الجنس هو الجنس المطلق ، أو الخاصة المعينة . وقوله : ويدخل في انية أحد الأنواع . فالمراد ما ذكرنا . لأن الفصل سبب لوجود النوع المعين . وانما قال : أحد الأنواع . لأن الفصل المعين لا يقوم الا النوع الواحد .



## الفصل الثامن

فى

# الإلهيات

وفيه مسائل :

## المسألة الأولى

فى

اثبات واجب الوجود

والدليل عليه : ان هذا العالم الجسمانى ممكن بحسب مجموعه  
وبحسب كل واحد من اجزائه . وكل ممكن لابد له من مؤثر . وكل جسم  
فله مؤثر . ثم ذلك المؤثر ان كان ممكنا ، كان الكلام فيه كما فى الأول .  
ويلزم الدور . وهو باطل . أو التسلسل . وهو ايضا باطل بالدليل الذى  
ذكرناه فى بيان أن كل عتد له ترقيب فى الطبع ، ودخول ما لا نهاية له  
فيه محال . فالانتهاء الى واجب الوجود هو المطلوب . وهذا هو تركيب  
أصل الدليل .

\*\*\*

قال الشيخ : « قد صح ان كل جسم ينقسم بالمقدار أو بالقوى  
أو بالمبنى ، فوجوده غير واجب »

التفسير : كل جسم فهو مركب . ولا شئ من واجب الوجود بهركب ،  
فلا شئ من الجسم بواجب الوجود . أها ان كل جسم مركب غيبياته من  
وجوه :

**أحدها :** أنه مركب بحسب المقدار . فإنا بينا فى مسألة الجوهر الفرد : أن كل جسم فهو قابل للقسمة الى غير النهاية . وعلى هذا ، لا يتجزأ الا وهو بنفسه مركب .

**وثانيها :** انا بينا فى مسألة الهيولى والصورة : ان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة .

**وثالثها :** ان كل جسم ففيه قوى توجب الوضع الخاص والشكل الخاص ، فكل جسم ففيه تركيب قوى .

ولقائل ان يقول : هذا الوجه ليس بقوى . لأن التركيب الحاصل بسبب كثرة القوى لا يوجب وقوع التركيب فى ذات الجسم ، بل فى الصفات الحاصلة فيه الفائئة بماهيته . فلم قلتم : ان التركيب الواقع فى الصفات الخارجة عن الماهية يوجب كون تلك الذات فى نفسها ممكنة الوجود ؟ وكيف لا نقول : ذلك واجب الوجود لذاته عام الفيض لجميع الماهيات النوعية ؟ ولا معنى للمعلم عندهم الا حصول صورة المعلوم فى ذات العالم ، فيلزم القول بحصول الصور الكثيرة فى ذات واجب الوجود . وذلك يبطل هذا الكلام .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « ان كل ما فى الوجود للغير ، فوجوده غير واجب بذاته »

**التفسير :** لما بين فى الفصل الأول : ان الجسم ممكن لذاته . كان لقائل ان يقول : لم لا يجوز أن يكون الجسم ممكن لذاته ، لكن واجب الوجود بسبب وجود جزئه . وهى وهى (١) المادة والصورة ؟ و « الشيخ » أبطل هذا بان قال : قد دللنا على أن المادة لا تخلو عن الصورة . وظاهر أن الصورة لا تخلو عن المادة . فكان كل واحد منهما متعلق الوجود

---

(١) وهى : من

بالآخر ، فلو كان كل واحد منهما واجبا لذاته ، لزم القول بوجود شيئين كل واحد منهما واجب لذاته ، ويكون كل واحد منهما مكافئا في وجود الآخر . أى يكون كل واحد منهما متعلق بالآخر لكننا بينا في باب خواص الواجب والممكن : أن ذلك محال . ولتأمل أن يقول : هذا الدليل أنها يتم لو ثبت بالدليل أن المادة لا يجوز أن تكون علة للصورة ، وأن الصورة لا يجوز أن تكون سلة للمادة . لأن بتقدير أن تكون احدهما علة للأخرى ، لم يتم هذا الكلام .

واعلم : أنه في سائر كتبه ذكر وجوها في هذا الباب ، إلا أن القول بتركيب الجسم عن الهيولى والصورة ، لما كان باطلا بهذه التفاصيل ، كان هذا الفصل مبثا .

\*\*\*

قال الشيخ : « فكل جسم وكل مادة جسم وكل صورة جسم ، فوجوده غير واجب بذاته ، فهو ممكن بذاته »

التفسير : لما بين في الفصل الأول أن كل جسم فهو ممكن لذاته ، وبين في الفصل الثانى أن كل ما كان مادة للجسم ، وكل ما كان صورة له فهو ممكن ، لا جرم صرح بالنتيجة . فثبت بهجوم هذه الكلمات : أن العالم الجسمانى ممكن لذاته بحسب مجموعه ، وبحسب جملة أجزائه مجبوعة .

\*\*\*

قال الشيخ : « فيجب بغيره »

التفسير : هذه هي المقدمة الثانية من مقدمات الدليل المذكور على اثبات واجب الوجود . وذلك لأننا قد دللنا في باب خواص الواجب والممكن : أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر الا لرجح . ولما ثبت : أن العالم ممكن ، وثبت : أن كل ممكن فله مؤثر ، ينتج : أن هذا العالم الجسمانى له موجد ومؤثر .

\*\*\*

قال الشيخ : « ويتنهي كما قلنا الى مبدأ أول ليس بجسم ولا في جسم »

التفسير : هنا مطلوبان :

( المطلوب الأول ) : انتهاء الملل والمعلولات الى مبدأ واجب لذاته . وهو مبني على بطلان التسلسل والدور . وقد تقدم تقريره .

و ( المطاوب ) الثاني : ان ذلك المبدأ يجب ان لا يكون جسماً ولا جسمانياً . وهو ايضا ظاهر ، لأننا حكمنا على كل جسم وجسماني بأنه ممكن لذاته . ثم قلنا : وكل ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر ، وذلك المؤثر يجب ان يكون مغايراً للأثر ، والمغاير لكل الأجسام والجسمانيات ، وجب ان لا يكون جسماً ولا جسمانياً . وهو المطلوب .

### المسألة الثانية

في

### توحيد واجب الوجود

قال الشيخ : « ولا يجوز ان يكون معنى واجب الوجود مقولا على كثيرين ، فانها إما ان تصير اعيارا بالفصول ، او بفقر الفصول . فان صارت اعيارا بالفصول او لا تكون ، فان صارت واجبة الوجود بالفصول . فالفصول داخلة في ماهية المعنى الجنسي . وقد بينا استحالة هذا ، وان لم تكن داخلة في تلك الماهية ، فيكون وجوب الوجود وجوب وجود بنفسه ، من غير هذه الفصول »

التفسير : لو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين لكان إما ان يكون مقولا عليها قول الجنس على أنواعه ، أو قول النوع على اشخاصه . وبيان هذا الحصر : ان الأشياء التي يكون واجب الوجود مقولا عليها . إما ان يخالف بعضها بعضا بالماهية والحقيقة ، أو ليس كذلك ، بل لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد . فالأول هو قول الجنس على أنواعه ، والثاني هو قول النوع على اشخاصه .

ولفائل أن يقول : هذا الكلام ضعيف ، لأن شرط كون المعنى المشترك  
فيه جسما لما تحته أو نوعا لما تحته : أن يكون أمرا ثابتا ، ولا يكون عبارة  
عن مجرد السبب . فلم قلتم : إن وجوب الوجود معنى ثبوتى ؟ ولم لا يجوز  
أن يكون معنى سلبيا ؟

والذى يدل على صحة قولنا وجوه :

الأول : أن وجوب الوجود لو كان مفهوما ثبوتيا لكان إما أن يكون  
تهام الماهية ، أو جزء الماهية ، أو خارجا عنها . والكلمة باطل . فوجب أن  
لا يكون مفهوما ثبوتيا . وإنما قلنا : أنه لا يجوز أن يكون نفس الماهية .  
وذلك لأننا نعتل معنى كونه واجب الوجود لذاته ، ولا نعتل حقيقته  
المخصوصة . وذلك يدل على التغاير . وأيضا : فوجب الوجود كيفية  
للمنسبة الحاصلة بين الوجود وبين الماهية الحاصلة للوجود . والدليل  
عليه : اتفاق المناطقة (٢) على أن الوجوب والامتناع والامكان جهات —  
أى هى كفيات لارتباط المحول بالموضوع — وإذا كان الأمر كذلك امتنع  
أن يقال : الوجوب نفس الذات . وأما أنه يمتنع أن يكون جزءا من أجزاء  
الذات ، فلأن على هذا التقدير يكون واجب الوجوب لذاته ، مركبا . وذلك  
بحال . وأما أنه يمتنع أن يكون خارجا عن الماهية ، فإن الخارج عن  
الماهية والملاحق لها ، يكون ممكنا لذاته واجبا بوجوب غيره . فنقبل هذا  
الوجوب وجوب آخر . هذا خلف .

الثانى : أن الوجوب محمول على المعدم . بذليل : أنه إنما يصدق  
قولنا يمتنع أن يكون . فإنه يصدق فيه : واجب أن لا يكون . فيكون  
الوجوب محمولا على اللاكون . والمحمول على المعدم عدم .

الثالث : لو كان الوجوب أمرا موجودا ، لكان ذلك الوجوب مساويا  
للسائر الموجودات فى الوجودية ، وبخالفنا لها فى الماهية . فيكون وجوده  
زائدا على ماهيته ، فانصاف ماهيته بوجوده يكون بالوجوب ، فيلزم أن  
يكون للوجوب وجوب آخر ، الى غير النهاية . وأنه محال .

---

(٢) المنطقية : ص

**الرابع :** لو كان الوجوب أمرا ثبوتيا ، لكان قدرا مشتركا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير (٣) وامتياز الوجوب بالذات عن الوجوب بالغير ، ان كان بقيد ثبوتى كان الوجوب بالذات مركبا . وكل مركب ممكن ، فالوجوب بالذات ممكن بالذات . هذا خلف . وان كان بقيد عدمى لزم أن يكون العدم جزءا من الوجود . وهو محال .

فثبت بهذه الوجوه : أن المفهوم من قولنا واجب الوجوب ، يمتنع أن يكون أمرا ثبوتيا ، بل هو مفهوم سلبى . وعلى هذا التقدير يكون قوله : على ما تحته على سبيل قول الجنس على الأنواع وعلى سبيل قول النوع على الأشخاص **مباحلا** ■

ولنا فى هذه المواضع اشكالات كثيرة ، ذكرناها فى سائر الكتب . ولا سيما فى كتاب « الأربعين فى أصول الدين »

#### ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

أما قوله : ولو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين ، لكان تلك الأشياء إما أن تصير أغيارا بالفصول أو بغير الفصول . فالمراد : أن امتياز كل واحد من تلك الأشياء عن الآخر إما أن يكون بالفصل أو لا بالفصل . وهذا التقسيم صحيح ، إلا أن فى آخر الكلام يظهر أن مراده من قول القائل ، انه يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بالفصل : هو أن يكون واجب مقولا على تلك الأشياء الواجبة ، قولا بالنوع على ما تحته من الأشخاص . وعلى هذا التقدير فالتقسيم غير صحيح ، لاحتمال أن يكون كل واحد من تلك الأشياء الواجبة لذواتها يكون فردا فى ماهيته ، ويكون امتيازها عن الآخر بتمام الماهية ، ويكون اشتراكها فى الوجوب اشتراكا فى مفهوم سلبى . والدليل على صحة ما ذكرناه : انه لو كان امتياز كل شئ عن غيره بفضل لزم التسلسل ، بل لابد وأن ينتهى الى أمور يكون امتيازها عن غيرها بماهيتها وحقائقها . ومما يدل على صحة ما ذكرناه أيضا : أنه



لا شك فى وجود ماهيات بسيطة ، وكل بسيطين يفرضان ، فلابد وأن يشتركا فى سلب ما عداهما عنهما . ثم ان ذينك البسيطين يكونان بعد اشتراكهما فى ذلك السلب ، فانه يتميز كل واحد منهما عن الثانى . وذلك الامتياز لا يكون بالفصل ، والا لزم كون البسيط مركبا . وهذا خلف . اما قوله : فان صارت أغيارا بالفصول . لم يخل ، اما ان تكون حقيقة وجوب الوجود ، تكون واجبة الوجود بذاتها من غير تلك الفصول أو لا تكون . فان صارت واجبة الوجود بالفصول داخلة فى ماهية المعنى الجنس — وقد بينا استحالة هذا — فاعلم : انى أظن ان هذا الكلام ليس من كلام « الشيخ » وذلك لأنه بين فى اكثر كتبه : انه لا يلزم من كون الفصل مقوما لطبيعة الجنس المخصوصة كونه داخلا فى ماهية ذلك الجنس ، بل يكون مقوما لها بمعنى أنه يكون سببا لوجودها . وعلى هذا التقدير فالكلام المذكور هنا باطل ، بل الغالب على الظن انه قال : فان صارت واجبة الوجود بالفصول ، فيكون وجوب واجب الوجود لذاته متعلقا بغيره ، فيكون الواجب بذاته واجبا بغيره . وذلك محال . وهذا الكلام هو الذى ذكره فى ابطال هذا القسم فى سائر كتبه .

وأما قوله : وان لم تكن داخلة فى تلك الماهية ، فيكون وجوب الوجود ، وجوب الوجود لنفسه ، من غير هذه الفصول . فهو ايضا ضعيف . لأنه لا يلزم من كون الفصل خارجا عن ماهية الجنس ، أن يكون مقوما للخاتمة المخصوصة .

ثم انه ذكر بعد ذلك كلاما آخر . فقال : ولو لم تكن فصولا ، لم يخل اما أن يكون وجوب الوجود حاصلا أو لا يكون . فان كان حاصلا وكثيرا فكثرتها بهذه الفصول ، ليس بهذه الفصول . هذا خلف . وان كانت واحدة ثم انقسمت بهذه الفصول ، فتكون هذه الفصول عوارض تعرض لها ، فيكون هذه الفصول عوارض تعرض لها ، فيكون انقسامها بالعوارض لا بالفصول ، وكان بالفصول . هذا خلف . وأقول : انه يشبه أن لا يكون هذا الكلام كلام « الشيخ » فانه شديد الخطب وعظيم الاضطراب .

**ولعل السبب في وقوع أمدال هذه الكلمات في الكتب :** أن كثيرا من الناس يطلبون هذه الكتب ولا يفهمون الكلام فيها صحيحا مطابقا ، بل يتخيلون أشياء فاسدة ، ويظنون أنها هي الوجوه الصليخة ، فيثبتون تلك الكلمات المشوهة على حواشي الكتاب ، ثم إن الناس الجاهل يظن بها أنها من أصل الكتاب ، فيدخلها في الكتاب ، فلهذا السبب تتشوش هذه الكتب . فإني قد أيت في تصانيفي كثيرا من الناس كتبوا على حواشيتها زوائد فاسدة ، ثم إن قوما ظفروا أنها من أصل الكتاب فأدخلوها في المتن ، ثم ربما جاء بعضهم بتلك النتيجة ، فأراها مملوءة من الحشو والزوائد الفاسدة . ومثل هذا لا يبعد أيضا في كتب « الشيخ »

### **وبالجملة : فليرجع الى تفسير هذا الفصل الى غيري .**

وأما قوله : وأما إن كانت غيريتها بالعوارض لا بالفصول ، فقد قلنا : إن كل واحد مما هذا سببه ، فهو هو معينه لملة . فكل واجب الوجود بذاته فهو هو بملة . وقد قلنا : لأشياء من واجب الوجود بذاته ، وجوده بملة . وأعلم : أن المراد منه : أن كون واجب الوجود . أن اقتضى تلك الهوية المعينة فكل واجب الوجود ، ليس إلا ذلك المعين . وإن لم يقتضى تلك الهوية المعينة . فحينئذ لم يصر ذلك المعين إلا بسبب منفصل . فواجب الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره . وهو محال .

وأعلم : أنه ذكر في أول الدليل : أن واجب الوجود لو كان مقولا على كثيرين لكانت مغايرته بتلك الأشياء : أما بالفصول أو لا بالفصول . ثم أبطل كلا القسمين . وحينئذ ثبت له : أن واجب الوجود غير مقول على كثيرين . ولهذا السبب ختم هذا الكلام بقوله : فواجب الوجود غير مقول على كثيرين . ثم قال : وكونه واجب الوجود يقتضى لذاته أن يكون هذا . وعلى هذا التقدير فلا واجب إلا هذا .

## المسألة الثالثة

فى

ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته

اعلم : ان المراد من قولنا : واجب الوجود بذاته : واجب الوجود من جميع جهاته . معناه : انه ممتنع التغير فى صفة من صفاته . والدليل فى هذه المسألة : أن يقال : كل صفة تفرض . فاما أن تكون ذات واجب الوجود كافيا فى ثبوت تلك الصفة أو لا فى ثبوتها ولا فى عدمها . فان كان الحق هو الأول والثانى ، لزم من دوام ثبوت تلك الصفة سلبها دوام (٤) الذات الواجبة . وان كان الحق ( هو ) الثالث فهو باطل . لأن الذات الواجبة موقوفة التحقق على ثبوت تلك الصفة أو عدمها . وثبوت تلك الصفة أو عدمها ، وموقوف على حصول السبب الموجب لتلك الصفة أو حصول السبب المقتضى لذلك العدم . والموقوف على الموقوف على الشيء ، وموقوف على ( ذلك ) الشيء . فيلزم أن يكون وجود واجب الوجود موقوفا على الغير ، ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته . هذا خلف . وهذا البرهان المشهور على أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته .

واذا عرفت هذا فنقول : حاصل الحرف فى هذا الدليل : أن القول بجواز التغير على صفة من صفات واجب الوجود متعلقا بغيره ، ولما بين فى ذلك التنويه (٥) أنه يمتنع أن تكون ذات واجب الوجود متعلقا بالغير بوجه من الوجوه ، لا جرم رتب عليه قوله : فاذن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته . لأن قوله : فاذن انها يحسن فى ترتيب النتيجة على المنتج . فاما فى ترتيب كلام آخر أجبنى عنه ، ذلك غير جائز .

---

(٤) بدوام : ص

(٥) التوحيد : ص

#### المسألة الرابعة

فى

شرح الصفات السلبية لواجب الوجود

قال الشيخ : « لآئه لا ينقسم بوجه من الوجوه ، ولا جزء له ، ولا جنس له ، فلا فصل له »

التفسير : الجنس كمال الجزء المشترك ، والفصل كمال الجزء المميز . وكل واحد منهما لا جزء له ، فيمتنع أن يكون له جنس وفصل .

ثم هنا دقيقة : وهى أن قوله : وأذ لا جنس له ، فلا فصل له ، يشعر بأن عدم الجنس علة لعدم الفصل . والأمر كما قال . وذلك لأن الشيء أن لم يشارك غيره فى أمر داخل فى الماهية ، كان امتيازاه عن ذلك الغير ، بتمام تلك الماهية لا بالفصل . وأما إذا كان مشاركا لغيره فى أمر داخل فى الماهية ، ثم امتاز عنه ، وجب أن يكون امتيازاه عن غيره بجزء آخر . فيعلم أن الحاجة الى وجود الفصل معللة بوجود الجنس .

\*\*\*

قال الشيخ : « ولأن ماهيته انيته أعنى الوجود ، لا ماهية يعرض لها الوجود ، فلا جنس له ، إذ لا مقول عليه وعلى غيره فى جواب ما هو ؟ »

التفسير : لئلا أن يقول : لا شك أن واجب الوجود يصدق عليه أنه موجود لا فى موضوع ثم أنكم ذكرتم : أن الموجود فى موضوع هو الجوهر ، وذكرتم أن الجوهر جنس ، فيلزمكم أن يكون واجب الوجود داخلا تحت الجنس . وأجاب عنه : بأننا قد ذكرنا : أن الجوهر هو ماهية إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع ، وإنما يصدق على الشيء الذى تكون ماهيته غير انيته . وقد ثبت أن واجب الوجود ماهيته عين ماهيته .

مزال هذا السؤال .

**ولقاتل ان يقول :** الكلام على هذا الحد قد تقدم . والذئ نقوله الآن :  
**انه لا يجوز ان تكون حقيقة واجب الوجود عين وجوده . ويدل عليه وجوه :**

**الأول :** انا بينا : ان مفهوم الوجود مفهوم واحد ، والمفهوم من حيث انه مع قطع النظر عن كل ما سواء اما ان يقتضى ان يكون عارضا للماهية ، او يقتضى ان يكون غير عارض لماهية شيء من الماهيات ، او لا يقتضى واحد من هذين القسمين . فان كان الأول وجب ان يكون كل وجود عارضا لماهية موجود واجب الوجود ، ويكون صفة حقيقية ، وان كان ( غير عارض لماهية شيء من الماهيات ) وجب ان لا يكون كل شيء من الموجودات عارضا لشيء من الماهيات . فلما ان لا تكون هذه الماهيات الممكنة موجودة ، او ان كانت موجودة لكن يكون وجودها نفس حقيقتها . وحينئذ لا يكون مفهوم الوجود مفهوم واحد . هذا خلف . وان كان الثالث فحينئذ يصير وجود واجب الوجود مجردا عن الماهية او لسبب منفصل . فيكون واجب الوجود لذاته ، واجب الوجود بغيره . هذا خلف .

**الثاني :** ان واجب الوجود معلوم ، وحقيقته غير معلومة . فوجوده غير حقيقته .

**الثالث :** ان كونه مبدأ لغيره اما ان يكون ، لانه وجود ، او لا لانه وجود ، او لانه وجود مع سلب . والأول باطل والا لكان كل وجود كذلك . والثاني باطل والا لكان السبب جزءا من علة الثبوت . هذا خلف .

**الرابع :** انهم قالوا : افراد الطبيعة الواحدة يجب ان يكون حكمها واحدا ، ثم بنوا على هذه المقدمة ابطال القول بكون الخلاء بعدا مجردا . فقالوا : طبيعة البعد واحدة . وان كانت مجردة فلتكن كذلك فى الكل . فالجسم بعد مجرد . هذا خلف . وان كانت مادية فلتكن كذلك ، فالخلاء يمتنع ان يكون بعدا مجردا . وايضا : قالوا : لما ثبت فى الأجسام التى تتبطل الفصل ان جسيميتها محتاجة الى المادة ، وجب فى كل جسمية ان تكون محتاجة الى المادة . واذا عرفت هذا فنقول : اما الوجود من حيث انه وجود حقيقته واحدة . فان افتقرت الى الماهية فليكن كذلك فى الكل ، وان استغنت عن الماهية ، فلتكن كذلك فى الكل .

## المسألة الخامسة

فى

بيان أنه لا حد له

قال الشيخ : « اذ لا جنس له ، ولا فصل له ، فلا حد له »

التفسير : انما يلزم من عدم الجنس والفصل ، عدم الحد . لو ثبت ان الحد لا يحصل الا عند تركيب البنس والفصل . لكن « الشيخ » بين فى « الحكمة المشرقية » : ان الحد قد يحصل لا بالتركيب من الجنس والفصل . مثل قولنا : المعدالة خلق متخلق من اجتماع الحكمة والشجاعة والعنة . والعشرة حقيقة مركبة من الوحدات المخصوصة . فثبت : ان الحد قد يتركب لا عن الجنس والفصل . واذا كان كذلك ، فلا يلزم من عدم الجنس والفصل عدم الحد ، بل الواجب ان يقال : الحد تعريف الماهية بذكر أجزائها (١) . وذلك انما يعقل فى الشيء الذى له جزء . وواجب الوجود فرد ، فيمتنع أن يكون له حد .

## المسألة السادسة

فى

بيان أنه لا ضد له

قال الشيخ : « واذا لا موضوع له فلا ضد له »

التفسير : الضدان هما الذاتان المتعاقبان على موضوع واحد ، ويستحيل اجتماعهما فيه ، وبينهما غاية الخلاف . واذا ثبت هذا فنقول : الشيء لا يكون له ضد ، الا اذا كان له موضوع . وكل ما كان فى موضوع كان محتاجا الى الموضوع ، فيمتنع أن يكون له ضد . وهذا الكلام صحيح لو ثبت أن كل ما حل فى محل ، فانه محتاج الى ذلك المحل . والخلاف فى ذلك مع المحولية .

وايضا : فقد يقال : الضد — ويراد به المنازع المساوى فى القوة — وذلك فى حق واجب الوجود محال . لأن الوجوب لذاته ، واحد . وما سواه ممكن . والواجب لذاته أقوى من الممكن لذاته .

### المسألة السابعة

فى

بيان انه لا ند له

قال الشيخ : « ولا ند له »

المتفسي : الطبيعة النوعية اذا كانت مقولة على اشخاص كثيرة ، فكل واحد منها يكون ندا للآخر . وهذا انما يعقل اذا حصل فى الوجود مثله ، وواجب الوجود ليس كذلك .

### المسألة الثامنة

فى

بيان ان واجب الوجود لذاته لا يتغير

قال الشيخ : « واذا هو واجب الوجود من جميع جهاته فلا تغير له »

المتفسي : اما البرهان على امتناع التغير عليه ، فقد سبق تقريره . ولكن هنا بحث لفظى ، وهو : ظاهر اللفظ يدل على انه جعل كونه واجب الوجود من جميع جهاته علة فى اثبات امتناع التغير عليه . وهذا انما يصح لو كان المفهوم من قولنا : انه واجب الوجود من جميع جهاته امرا مغايرا لقولنا : انه يمتنع التغير عليه . فاما اذا كان المفهوم من ذلك غير المفهوم من هذا . فكيف يمكن جعل ذلك علة ؟

### المسألة التاسعة

فى

انه عالم

قال الشيخ : « وهو انه عالم ، لا لانه مجتمع الماهيات ، بل لانه مبدؤها . وعنه يفيض وجودها . وهو معقول وجود الذات . وليس انه معقول الذات : غير ان ذاته مجردة عن المواد ولواحقها ، التى لأجلها يكون الوجود حسيا لا عقليا »

**التفسير :** ظاهر هذا الكلام يدل على أنه لا معنى لكونه سبحانه عالماً بالأشياء إلا أنه مبدأ لوجودها . فلما أن يكون موصوفاً بكونه عالماً بها فلا . قوله : « لا أنه مجتمع الماهيات » إشارة إلى ما يجرى مجرى الاستدلال على ذلك . وتقديره أن يقال : العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم في ذات العالم ، فلو كان هو سبحانه عالماً بالماهيات ، لاجتمعت ماهيات الأشياء في ذاته . وذلك محال لوجهين :

**الأول :** أن الماهيات غير متناهية . بدليل : أن أحد أنواع الماهيات ، الأعداد ، ولا نهاية لها . فلو كان تعالى عالماً بالكل ، لحصلت في ذاته لا نهاية لها . وذلك محال .

**والثاني :** أن واجب الوجود لذاته واحد ، فذلك الصورة تكون ممكنة لذواتها . فيكون المؤثر لها هو ذات واجب الوجود ، والتأثر لها أيضاً هو تلك الذات ، فيلزم كون الذات الواحدة قابلة وفاعلة معاً . وهو محال .

**واعلم :** أن هذا تصريح بأن الله تعالى لا يعلم شيئاً . وهو خطأ عظيم ، ومقالة منكرة . فإن هذا المذهب وإن كان منقولاً عن قضاة الأوائل ، إلا أن الذي اتفق عليه المحققون منهم : أنه تعالى عالم بذاته ، وعالم بجميع الكليات . وكان هذا القول الذي ذكره هنا رجوع إلى تلك المقالة المنكرة .

وأما قوله يلزم وقوع الكثرة في ذاته . فقد أجاب « الشيخ » عن هذا السؤال في كتاب « الإشارات » بأن قال : هذه الكثرة غير واقعة في الذات ، بل في توابع الذات ولوازمها . وذلك لا يتحد في وحدة الذات . ونحن قررنا هذا الكلام في شرحنا لكتاب « الإشارات » بأن قلنا : الوحدة أبعد الأشياء عن الكثرة ، ثم إنها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربيع الأربعة . وهذا إلى ما لا نهاية له ، و ( لما ) لم يكن حصول الكثرة في هذه الأمور الخارجة قادحاً في وحدة المعروض ، فكذا هنا . وأما قوله : يلزم كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً . وهو محال . فنقول : لا نسلم أنه محال .



وكلامهم هنا فى بيان امتناع ثبوت هذا ، مبنى على أن الواحد لا يصدر عنه  
 إلا الواحد . وذلك قد أبطلناه فى سائر كتبنا . وأما قوله : وليس أنه معقول  
 وجود الذات غير أن ذاته مجردة عن المواد ولمواقعها . واعلم : أن هذا  
 كم كثير الدوران فى كتب الفلاسفة ، وهو عجيب . فإن معنى قولنا : أنه  
 مجرد عن المواد : هو أن ذاته قائم بنفسها غنية عن محل تحل فيه . وأن  
 عاقلا لا يقول : أن المفهوم من كون الشيء عالما بالأشياء أنه غنى عن المحل .  
 أترى أن المهيولى لما كانت غنية عن المحل كانت عالمة بجميع الأشياء ؟ أترى  
 أن الحجر والشجر والسرقتين ، لما كان كل واحد منهم جوهرًا قائمًا بنفسه ،  
 كان عالما بالأشياء ؟ فنثبت : أن هذا الكلام مختل من كل الوجوه .

### المسألة العاشرة

فى

أنه سبحانه قادر

قال الشيخ : « وهو قادر الذات لهذا بعينه ، لأنه مبدأ عالم بوجوده .  
 الكل عنه ويصور حقيقة الشيء ، إذا لم يحتج فى وجود تلك الحقيقة إلى  
 شيء غير نفس التصور ، يكون العلم نفسه قدرة . وهناك فلا كثرة بل إنما  
 توجد الأشياء عنه من جهة واحدة ، فإذا كان كذلك فكونه عالما بنظام  
 الكل الحس المختار ، هو كونه تعالى قادرا بلا انثنية ولا غيرية »

التفسير : لا شك أن القدرة هى الصفة المؤثرة فى حصول الأثر .  
 وإذا عرفت هذا فزعم « الشيخ » أن المؤثر فيها لو كان أمرا آخر ، لوقعت  
 وذلك الكثرة محال .

ولقائل أن يقول : بتقدير أن يكون المؤثر فى دخول الممكنات فى  
 الوجود صفة أخرى غير العلم ، لزم وقوع الكثرة فى الصفات لا فى الذات .  
 وقد دللنا على أن ذلك ليس محال »

### ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

أما قوله : وهو قادر الذات لهذا بعينه . فمعناه : انه قادر الذات لأجل انه عالم الذات . فانه لو ثبت أن المؤثر فى وجوب الممكنات ، علم الله — تعالى — بها كان علمه — تعالى — عين قدرته عليها . وأما قوله : لأنه مبدأ عالم بدخول الكل عنه وتصور حقيقة الشيء إذا لم يحتج فى وجودك الحقيقة الى شيء غير نفس التصور يكون العلم فى نفسه قدرة . فاعلم أن هذا الكلام فى هذا الموضع : البحث فيه من وجهين :

**الأول :** أن هذا يجرى مجرى الاستدلال على أن قدرة الله تعالى هي عين علمه . وذلك لأنه لا يحتاج فى دخول الممكنات فى الوجود ، الى أزيد من كونه سبحانه عالما بها ، فوجب أن تكون قدرته عليها ، عين علمه بها . ولقائل أن يقول : انكم ادعيتم أن قدرته تعالى على الأشياء ، عين علمه بالأشياء ، ودللتم على ذلك بأن دخول الأشياء فى الوجود ، يكفى فيه علمه تعالى بها . وهذا إعادة للدعوى . فإين الدليل ؟ فان أثبات الشيء بنفسه باطلاً .

**الوجه (٦) الثانى :** أن قوله : انه مبدأ عالم بوجود الكل عنه : تصيح بأنه كونه تعالى عالما بترك الأشياء ، هو عين كونه مبدأ لها . وقد ذكرنا قبل هذا بسطرين : أن كونه تعالى عالما بالأشياء هو عين كونه مبدأ لها . ولا أدري كيف اتفق لهذا الرجل فى هذا الكتاب المصغير الجمع بين المتناقضات ؟

### المسألة الحادية عشر

فى

**بيان أن صفاته تعالى محصورة فى أمرين : السلوب والاضافات**

واعلم : أن لفظ القرآن مشعر به . قال سبحانه : « تبارك اسم ربك ذى الجلال والإكرام » (٧) فالجلال إشارة الى السلوب ، والإكرام إشارة

(٧) آخر سورة الرحمن

(٦) البحث : ص

الى الإضافات . وإنما قدم السلب على الإضافة ، لأنه يكتفى من ذلك السلوب ذاته من حيث هو هو ، وأما الإضافات فلا بد من تحققها من غيره ، ولأن الإضافة لا توجد الا عند وجود المضافين ، فما يكتفى فيه ذات الشيء وحده ، مقدم بالمرتبة على ما لا بد من حصوله مع ذات الشيء من ذات غيره . ولهذا السبب قدم ذكر الجلال على ذكر الاكرام .

ولنرجع الى تفسير (أ) الكتاب .

\*\*\*

قال الشيخ : « وهذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذاً مع إضافة ، وأما ذاته فلا تتكرر — كما علمت — بالأحوال والصفات ، ولا يمتنع أن يكون له كثرة إضافات وكثرة سلوب »

التفسير : واجب الوجود لا بد وأن يكون موصوفاً بالإضافات ، لأنه مبدأ لغيره . وكونه مبدأ لغيره إضافة بينه وبين غيره ، ولعل أن يقول : الإضافة عند الحكماء موجودة في الأعيان ، فكونه مبدأ لغيره إضافة بينه وبين غيره . وكونه متقدماً على غيره وكونه باقياً بعد فناء غيره ، إضافات ميلزم القول بحدوث هذه الأعراض في ذاته — سبحانه — وذلك يقدر في قولكم : أنه يمتنع التغير على صفاته . ثم نقول : وأيضاً : كونه موصوفاً بالسلوب . وذلك لأن كل حقيقة (فاته) يجب سلب كل ما عداها عنها . فثبت : أنه سبحانه موصوف بالإضافات والسلوب . وأما أنه موصوف بسائر الصفات ، فقد زعموا : أنهم أقاموا الدلالة على نفيا . وإذا ظهرت هذه المقدمات ، فحيث ثبت : أن صفاته — سبحانه — محصورة في الإضافات والسلوب .

---

(أ) ترتيب : ص

## المسألة الثانية عشر

فى

القانون الكلى فى اسمائه سبحانه

قال الشيخ : « وإن نعمل له بحسب كل إضافة اسم محصل ، وبحسب كل سلب اسم محصل »

التفسير : اعلم ان الاسم الذى يطلق على الشئ ، إما أن يكون المفهوم منه ذات ذلك الشئ ، أو جزءا من أجزاء ذلك الشئ ، أو صفة عن تلك الذات لاحقة بها .

أما القسم الأول . فقد قيل : انه ممتنع الثبوت فى حق واجب الوجود ، لأن حقيقته المخصوصة غير معلومة للمخلق . وما لا يكون معلوما لا يمكن وقوع الاسم له . ولئلائى أن يقول : انا نعلم من أنفسنا : انا لا نعلم تلك الحقيقة المخصوصة البتة . فكيف نعرف ذلك ؟ فلعلة سبحانه شرف بعض عبده بذلك ، أو لقول : هب أن احدا من الخلق لا يعلمها ، لكن لم يتم الدليل على انه يمتنع حصول العلم بها ، وباعتبار أن يكون ذلك ممكنا ، لم يمتنع حصوله ، لأن كل ما كان ممكنا ، فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال . وباعتبار وقوع هذا الممكن ، لا يبعد أن يكون له اسم مخصص ، ويكون ذلك الاسم هو الاسم الأعظم وأما القسم الثانى . وهو الاسم الدال على جزء من أجزاء الماهية ، فهذا فى حق واجب الوجود محال ، ولأنه ثبت أنه سبحانه مفزوع عن جميع جهات التركيب . وأما القسم الثالث . وهو الاسم الدال على الصفة . فذلك إما أن تكون صفة حقيقية مع إضافة ، أو صفة حقيقية مع سلب ، أو صفة حقيقية مع إضافة وسلب .

ولما كان مذهب الفلاسفة : أنه يمتنع كونه تعالى موصوفا بهذا النوع من الصفة ، كانت كل هذه الأقسام ممتنعة الثبوت فى حقه — سبحانه — على قولهم . فىبقى أن يكون الاسم الدال عليه إما أن يكون على إضافة ، أو على تركيب منهما . فلهذا قال : وإن يحصل له بحسب كل إضافة اسم

محصل ، وبحسب كل سلب اسم محصل . وترك ذكر الاسم الثالث وهو ما يتركب من الإضافة والسلب تعويلا على فهم المتعلم . ومثال الاسم الدال على ما يتركبه من السلب والإضافة : قولنا : انه سبحانه أول . فان معناه انه سابق على ما سواه ، وان غيره غير سابق عليه البتة .

### المسألة الثالثة عشر

فى

#### تفصيل القول فى كل واحد من أسمائه

اعلم : انه ذكر من صفاته سبحانه فى هذا الموضوع خمسة انواع :  
 فالأول : كونه تعالى قادرا .

\*\*\*

قال الشيخ : « اذا قيل له : قادر . فهو ( أن ) تلك الذات مأخوذة بإضافة صحة وجود الكل عنه . الصحة التى بالامكان العام ، لا بالامكان الخاص . وكل ما يكون عنه ، يكون بلزومه عنه . لأن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته »

المتفسر : اعلم : ان كونه قادرا معناه كونه مصدر الأشياء مؤثرا فيها . وظاهر ان هذه المصدرية والمؤثرية مفهوم أيضا من انه ادرج هنا مسألة عظيمة . وهى : انه زعم انه يمكن وجود الكل عنه ، لكن بالامكان العام لا بالامكان الخاص . والمراد منه : ان المؤثر فى الشيء اما ان يؤثر فيه مع وجوب انه يؤثر ، واما ان يؤثر فيه لا مع وجوب ان يؤثر ، بل مع جواز ان يؤثر . والقسم الأول هو الموجب بالذات . والقسم الثانى هو الفاعل المختار . اما الموجب بالذات ، فكالنار الموجبة للتسخين ، والماء الموجب للتبريد . واما الفاعل بالاختيار فمثل كون الواحد منا فاعلا لأنفعاله الاختيارية .

واذا عرفت هذا فجهور ارباب الملل . والاديان اتفقوا على انه سبحانه فاعل مختار . والفلاسفة اتفقوا على انه سبحانه موجب بالذات . وهم

وان كانوا لا يصرطون بهذا اللفظ ، الا ان حقيقة مذهبهم ذلك . و « المسيح »  
صرح به في هذا الوضع . فانه قال : صحة وجود الاشياء عنه ليس بالامكان  
الخاص ، بل بالامكان العام . وذلك لان الامكان الخاص : هو انه يؤثر مع  
جواز أن لا يؤثر . فصرح هنا بأن ذلك باطل . وأما الامكان العام فانه يندرج  
تحت الواجب . واذا عرفت هذا فاعلم : انه احتج على قوله بأنه سبحانه  
واجب الوجود من جميع جهاته ، فوجب أن يكون تأثيره فيها يؤثر على سبيل  
الوجوب ، لا على سبيل الموجوب ، لا على سبيل الامكان الخاص . واعلم :  
أن هذا الكلام هو الذي يقولونه في اثبات انه سبحانه موجب بالذات ،  
وفي أن العالم قديم .

أما حكاية كلامهم في تقرير المقام الأول : فهي أن قالوا : كل ما لابد  
منه في كونه تعالى مؤثرا في وجود العالم . إما أن يقال : انه كان حاصل  
أو لم يكن حاصل . فان قلنا : انه كان حاصل كان الفعل واجب الوقوع .  
اذ لو لم يكن واجب الوقوع ، لكان إما ممتنع الوقوع أو جائز الوقوع .  
وباطل أن يكون ممتنع الوقوع . والا لما اثر فيه . وباطل أن يكون جائز  
الوقوع ، لأن الجائز لابد له من مرجح . وعند حصول كل تلك المرجحات  
لا بد من أمر آخر ، حتى يصير مؤثرا في حصول الأثر ، فيكون هذا الأمر :  
أحد الأمور التي لابد منها في حصول المؤثرية . فيلزم أن يقال : ان بعد  
حصول كل ما لابد منه في حصول الأثر ، لابد من شيء . وذلك مناقض .

فثبت : أن عند حصول كل ما لابد منه — إما لأنه لم يحصل شيء ، أو  
لأنه حصل البعض دون البعض ، فعلى التقديرين — يكون صدقه ممتنعا .  
اذ لو كان مع فرض فقدان ذلك القيد الزائد كان الأثر جائز الوقوع (٩)  
فحينئذ لا يكون وجود ذلك الأثر موقوفا على ذلك القيد . وذلك يتضح في  
قولنا : ان ذلك القيد أحد الأمور المعتمدة في تلك المؤثرية . فثبت : أن  
عند حصول كل ما لابد منه في المؤثرية ، يكون الأثر واجب الوقوع ، وعند  
فقدان كل تلك الأمور ، أو عند فقدان واحد فيها يكون ذلك الأثر ممتنع

الموتوع . فثبت : أن القول بأن المؤثر على سبيل الامكان الخاص باطل .  
وان الحق انه يؤثر على سبيل الامكان العام من أى شئ سبيل الوجوب —

واما حكاية كلامهم فى تقرير المقام الثانى — وهو قدم المسالم —

فهو انهم قالوا : كل ما لابد منه فى كونه تعالى موجودا كان حاصلا فى  
الأزل . ومتى كان كذلك ه وجب أن يقال : انه يكن موجودا فى الأزل . اما  
بيان الصغرى : فهو أن تلك الأمور لو لم تكن أزلية لكانت عابثة ه ويعود  
الكلام فى الأمور المعتبرة فى أحداث تلك الأمور . ويلزم التسلسل . واما  
بيان الكبرى : وهو أنه لما كانت كل تلك الأمور أولية ، وجب أن يكون  
موجودا فى الأزل . فهو ما بيناء ( من ) أن تلك الأمور المعتبرة ( فى )  
الوجدية ، متى كانت حاصلة ( ١٠ ) . كان التعليل بوجوده الوجدية لازما .  
فهذا هو السبيل الكبرى للفلاسفة ،

واعلم : أن القول بكونه سبحانه موجبا بالذات باطل . ويدل عليه

وجوه :

الأول : أن حركات الأفلاك لها بداية . ومتى كان الامر كذلك ، كان  
محركها فاعلا بالاختيار . بيان الصغرى : أن الحركة عبارة عن الانتقال  
من حالة الى حالة أخرى ، فنكون مسبوقا بالغير ، والأزل يناهى المسبوقية  
بالغير ، فيكون الجمع بينهما محالا . فثبت : أن الحركات لها أول  
وأما بيان الكبرى — ومضى أن الحركات لما حصل لها أول وجب أن يكون  
محركها فاعلا مختارا — ( فهو أنه ) ( ١١ ) لو كان موجبا بالذات . فذلك  
الموجب كان ( يكون ) موجدا قبل ابتداء حصول تلك الحركات ، فكان  
يلزم حصول تلك الحركة قبل حصولها . وذلك محال . وهذا برهان  
شريف .

الثانى : أن الأجسام متساوية فى الجسمية ومتباينة بالصفات —  
اعنى بالأشكال والاحياز والكيفيات — فلو كان اله العالم موجبا بالذات ،

( ١١ ) إذ : ص

( ١٠ ) كان حاصلا : ص

لكانت نسبته الى جميع الأجسام على السوية ، وكان اختصاص بعض الأجسام بصفة ، واختصاص جسم آخر بفسد تلك الصفة : رجحانا لأحد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح . وهذا محال .

لا يقال : اختلاف هذه الأجسام فى هذه الصفات معلل باختلافها فى القوى والطبائع . لأننا نقول : المذكور فى اختلاف الصفات عائد لى اختلاف القوى والطبائع ، فيلزم تعليلها بقوى وطبائع أخرى . ويلزم التسلسل .

الثالث : هو أن تشريح بدن الانسان دال على أن خالق هذا البدن فى غاية الرحمة والاحسان والحكمة . وأنه تعالى فاعل مختار . وأنه لو كان موجبا ، لكانت نسبة تأثيره الى المادة التى منها يتولد القلب كنسبة تأثيره الى المادة التى منها يتولد سائر الأعضاء ، وحينئذ يجب أن لا يحصل هذه الحكمة المختلفة والمنافع المتباينة . وإذا ثبت أنه سبحانه فاعل مختار ، وجب أن يكون عالما بالأشياء . لأن الفاعل المختار هو الذى يقصد الى ايجاد الأشياء ، والتاخذ الى ايجاد الأشياء لابد وأن يكون متصورا للماهيات ، يستحيل منه القصد الى ايجادها . وإذا حضر عنده تصورو الماهيات ، وجب أن يحضر عنده التصديق بها تصديقا . لأن تلك الماهيات إما أن تكون من حيث هى واجب الانتساب الى الأخرى بالثبوت أو الانتفاء والجواز . فإن كانت واجبة الانتساب الى الأخرى بالثبوت . فنتلك الماهية لما هى ، موجبة لذلك الانتساب بواسطة (١٢) أو بلا واسطة . وعلى التقديرين فالعالم بتلك الماهية عالم بها يرجبه ذلك الانتساب والعالم بالموجب عالم بالآخر ، فالعلم بتلك الماهية يوجب العلم بذلك التصديق ايجابا كان أو سلبا . وإما أن كان انتساب بعض تلك الماهية الى غيرها بالجواز . كان ذلك الجواز أيضا من لوازم تلك الماهيات ، وحينئذ يعود الكلام المذكور من أن العالم بتلك الماهية عالم بذلك الجواز . فثبت : أنه سبحانه فاعل مختار و ( إذا ) ثبت أن الفاعل المختار عالم بالتصورات ، وثبت : أن العالم بالتصورات عالم بالتصديقات . سبحانه عالم بالكل .

---

(١٢) أو بواسطة : ص



وهذه المباحث شريفة جاذبة للعقول الى معرفة جلال المبدأ الأول .

ولقد كتبت الى بعض اكابر الملوك كتابا ، فقلت : الاحتياط ( هو ) الاعتراف بالفاعل المختار ، وتسليم التكليف . وذلك لأن هذا العالم ان لم يكن له مؤثر أو ان كان له مؤثر ، الا أن ذلك المؤثر موجب ، أو ان ذلك فاعلا مختارا لكنه لم يكلف عباده بشيء أصلا ، فالنجاة حاصلة لكل . أما لو كان للعالم مؤثر قادر مكلف ، فمن أنكر ذلك ، فقد استوجب العقاب العظيم .

فثبت : أن هذا المذهب أقرب الى الاحتياط ، مكان أولى بالقبول .

ولنكتف بهذا القدر من الكلام في هذه المسألة ، فانها اعظم المسائل الالهية . وقد استقصينا للكلام فيها في سائر كتبنا .

\*\*\*

قال الشيخ : « وإذا قيل له : واحد ، نعني به : موجود لا نظير له ، أو موجود لا جزء له . فهذه القسمة تقع عليه من حيث اعتبار السلب »

التفسير : هذا هو الكلام في تفسير كونه سبحانه واحدا . وله معنيان :

أحدهما : أنه واحد بمعنى أنه ليس في الوجود موجودا آخر يساويه في كونه واجب الوجود .

والثاني : أنه واحد بمعنى أنه في ذاته غير مركب من الأجزاء والأبعاد .

---

( ١٣ ) فهو : سي

بالمثلثة والوحدة لا يصدق ( على كل منهما ) (١٤) أنه واحد بالمعنى  
الأول ، ويصدق بالمعنى الثاني . ولا شك أن كلا المذهبين سلب  
محض .



قال الشيخ : « وإذا قيل له : حق نحى به : أن وجوده لا يزول ،  
وأن وجوده هو على ما يمتد فيه »

التفسير : هذا هو الكلام في تفسير كونه سبحانه حقا .

واعلم : أن الحق هو الوجود ، والباطل هو المعلوم .. وكما (١٥)  
كان أولى الموجودات بالوجود هو واجب الوجود ، لا جرم كان أحق  
الموجودات بكونه حقا هو هو . وكما أنه نحى ذاته لحق الأشياء بهذا  
الاسم ، فكذلك اعتقاد وجوده والاختبار عن وجوده ، أحق (١٦)  
الاعتقادات ، وأحق الألفاظ بالحقية والصدقية .



قال الشيخ : « وإذا قيل له حق ، عني : أنه موجود لا يفسد . وهو  
مع ذلك دال على الإضافة لأن معناه العالم الفاعل »

التفسير : المحي : هو الدراك الفعال . فكونه دراكاً إشارة إلى  
المعلم ، وكونه فعلاً إشارة إلى القدرة . ولما ثبت في كونه عالماً قادراً :  
أنه محض الإضافة ، وجب أن يكون المحي كذلك . وأيضا : فقد يطلق لفظ  
المحي ويراد به كونه باقياً على حالته الأولى . كما يقال للشجرة التي  
بقيت على السفة التي لأجلها كانت مثمرة : إنها حية . وأما إذا بطئت  
عنها تلك الصفة . فقد يقال : أنه مائت . ومنه قولهم لعبارة الأراضى :

(١٥) فكلمها : ص

(١٤) غلتها : ص

(١٦) وأحق : ص

أحياء الموات . وبهذا التفسير ترجع الحياة الى علم الفساد . وهو سبحانه  
أحق الأشياء بهذا المعنى . فكان الحي في الحقيقة ليس الا هو . فلهذا  
قال سبحانه : « الحي لا اله الا هو » (١٧)



قال الشيخ : « اذا قيل خير محض . فلفظي به : أنه كمال الوجود  
بريء عن النقص . فان شر كل شيء نقصه الخاص به . ويقال له :  
خير ، لأنه يؤتى كل خير ورتبة ، وأنه ينفع بالذات والوصول ، ويضر  
بالعرض والانفصال . وأعني (١٨) بالوصول : وصول تأثيره ، وأعني  
بالانفصال : اجتناب تأثيره »

المفسر : اعلم : أن كون الشيء خيرا . إما أن يكون راجعا الى ذات  
الشيء ، أو الى أفعاله . وكذلك كونه شرا . إما أن يكون راجعا الى  
ذاته أو الى أفعاله . أما الخيرية العائدة الى ذات الشيء ، فلا معنى  
لها الا أن كل كمال وجلال يمكن حصوله له ، فهو حاصل بالفعل . والشر  
ما يقابله . ولا شك أنه واجب الوجود في ذاته . وجميع صفاته وجميع  
أفعاله ، فلا يمكن حصوله بالإمكان العام ، الا وهو حصول له حصولا  
يقتنع زواله ازلا وأبدا ، اذ كان خيرا محضا بهذا الاعتبار . وأما الخيرية  
العائدة الى الأفعال والآثار . فمعناها : اللذة والسرور وما يكون وسيلة  
اليهما أو الى أحدهما .

وعند هذا اضطربت العقول والألباب بسبب ما يشاهدون في هذا  
العالم من كثرة الألم .

وجواب الحكماء عنه : أن اللذة والمنفعة أكثر من الألم والمضرة ، وإنما  
حصل هذا القدر والمرجوح من الألم لأنه لا يمكن تحصيل تلك المنافع المرجوة ،  
الا مع هذه المضار المرجوحة . قالوا : وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل

شر كثير : قضية حملية . موضوعها : قولنا : ترك الخير الكثير لأجل  
 الشر القليل ، ومحولها : قولنا : شر كثير . فان عنيتم بالشر الكثير الذى  
 جعلتموه محبولا ، هو أنه ترك الخير الكثير ، فيصير محمول القضية  
 غير موضوعها . وهذا الكلام لا فائدة فيه . وان عنيتم بالشر الكثير :  
 إلالم الكثير ، فيصير معنى هذا الكلام : ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل :  
 الم كثير . ومعلوم أنه باطل . لانه اذا لم توجد هذه الاشياء ، لم يحصل  
 الم ولا لذة ولا شر ولا سعادة . واعلم : أن هذا الكلام فى هذا الباب  
 أيضا طويل . ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

أما قوله : وإذا قيل خير محض . فنعنى به : كامل الوجود برى عن  
 المضرة والنقص . فان شر كل شيء نقيضه الخاص به . واعلم : أن المراد  
 منه تفسير الخيرية العائد الى ذات الشيء وصفاته .

وأما قوله : ويقال له خير لأنه يؤتى كل شيء خير وريته . فالمراد  
 منه تفسير الخيرية العائدة الى الأفعال . وأما قوله : وأنه ينفع بالذات  
 والوصول ، ويضر بالعرض والانفصال . فهو اشارة الى ما ذكرنا من  
 ( أن ) المقصود بالذات هو تحصيل الخيرات والمنافع انمالية المراجعة .  
 وأما هذه الآلام والشرور ، فهم أنها صارت مقصودة لأنها مطلوبة مرجوحة  
 ومع ذلك فهم من لوازم تلك الخيرات الغالبة . وترك الخير الكثير لأجل  
 الشر القليل ، شر كثير . فلا جرم صارت هذه الشرور مرادة بالعرض  
 والتبع .

وأما قوله : واعنى بالوصول وصول تأثيره ، واعنى بالانفصال  
 احتباس تأثيره . فالمراد منه : أن التأثير الأول المطلوب بالذات هو الخير ،  
 وأما ما يكون من اللوازم البعيدة لتلك التأثيرات التى تصير مانعة من  
 وصول آثار تلك التأثيرات الأولى المطلوبة بالذات ، فتلك هى الشرور ،  
 وهم داخله فى القضاء الإلهى بالعرض والتبع — كما قررناه —

## الفصل التاسع

فى

# تقرير المعاد

وفيه مسائل :

### المسألة الأولى

فى

البحث عن ماهية اللذة وحقيقتها

قال الشيخ : « وإذا كان كل مدرك يلفظ به المدرك ، فهذا هو

اللذة »

التفسير : إثبات اللذات الروحانية مشروط بالبحث عن حقيقة اللذة والألم . فلهذا السبب شرع « الشيخ » فى بيان ذلك . واعلم : أن كل شئ يكمل شيئا آخر ، فادراك المتكامل لذلك المكمل ، لا ينفك عن الالتذاذ . وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون الادراك عن ذلك الالتذاذ . ولما قرر « الشيخ » ذلك قال : هذا هو اللذة .

ولفائى أن يقول : حاصل هذا الكلام أنه متى حصل ادراك المكمل فقد حصلت اللذة ، ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون هذا الادراك عين هذا الالتذاذ . لكن السؤال قائم فى صفى هذا القياس وفى كبراه . أما الصفى . فلا نسلم أن ادراك المكمل لا ينفك عن اللذة . فإن المريض قد يعاف الطعام اللذيذ ويستهنى الضار . ولا يقال : أن هذه الحالة أنها حصلت لقيام الخلط المائق عن حصول هذه اللذة . لأننا نقول : المانع قد يمنع المتقضى من حصول أثره ، أما لا يمنع الشئ

عند حصول نفسه عن حصول نفسه ، فهنا لو قلتم : ان هذا الادراك  
يوجب اللذة ، لصح منكم أن تقولوا : ان هذا الخلط يمنع عن تأثير هذا  
الادراك فى حصول اللذة . أما انكم تقولون : ان حصول هذا  
الادراك عين هذه اللذة ، ثم ان هذا الادراك حاصل فى هذا الوقت  
واللذة غير حاصلة ، فالقول بان قيام الخلط المخصوص عاق عن حصول  
هذه اللذة غير معقول — على هذا القول —

فان قالوا : نحن لا نقول ان هذا الادراك عين هذه اللذة ، بل نقول :  
انه يوجب اللذة . فنقول : ان قلتم هذا فقد سقط دليلكم . فانا نقول :  
الموجب قد يتوقف تأثيره فى اثره على شرط ، فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء  
الادراك بحصول هذه الحالة المسماة باللذة ، يتوقف على قيام البدن ،  
وعند فناء البدن لا تحصل هذه الحالة ؟ وإما الكبرى — وهى قوله : لما كان كلما  
حصل هذا الادراك فقد حصلت هذه اللذة علمنا ان هذا الادراك عين هذه  
اللذة — فنقول : هذا أيضا باطل . لأنه لا يلزم من حصول الملازمة اليعقوبية  
نفيا وإثباتا ، حصول الوحدة . ألا ترى ان النوع فصله الخاص به ،  
وخاصة الخاصة به : تلازمة نفيا وإثباتا ، مع حصول التغيرات ؟ وإما انتم  
فما بينتم هذه الملازمة الاى بعض الصور ، فاذا كانت الملازمة اليعقوبية  
فى الكل لا توجب الوحدة ، فالملازمة المظنونة فى البعض كيف توجب  
الوحدة ؟

\*\*\*

قال الشيخ : « وهو فى ادراك الملائم »

التفسير : المراد ذكر بعد اللذة . وهو ادراك الملائم .  
ولغاىل أن يقول : هذا التعريف مردود من وجوه :

الأول : انه لا يجب فى كل تصور أن يكون مكتسبا من تصور آخر  
يتقدمه . والا لزم اما التسلسل وإما الدور . وهما باطلان ، بل يجب  
الانتهاء الى تصورات غنية عن التعريف . وأولى الأشياء بذلك : الأمور

التي ندرکہا بحواسنا ونجدہا من الہمنا ووجداننا بديہنا . ولا شک  
 ان اللذة والالم من هذا الباب . فكان الاشيقغال بتعميد ماہیتہا عنا .  
 الثانی : ان تعریفہ الشیء بما هو أخفی منہ ینہی علیہ فی المنطق .  
 والعلم بكون الالم ( اللم ) وكون اللذة لذة ، امر حاصل للکلی فی بديہ  
 العقل والحس . فاما أن الملائم ما هي ؟ وإن الإدراك هل هو عين هذه الحالة  
 المسماة باللذة ؟ فأمر مشکوک للکلی ، فيكون هذا التعريف من باب الأظهر  
 بالأخفى . ونہ باطل .

الثالث : ان كان المراد من الملائم ما يقوى حياتنا رصحتنا ، شرط  
 أن يتصل بنا ، ويصير جزءا من أبداننا . فهذا معقول . فانا للذ باكل  
 الطعام ، لأنه يتصل بأبداننا . ويقوى (١) مادة الحياة والصحة . الا ان  
 على هذا التفتير لا يمكن أن يقال : ان معرفة الله تعالى لذة أو موجبة  
 للذة ، لأنه متعال عن أن يتصل شيء بذاته ، وان كان المراد منه : کل  
 ما له تأثير فی قوة الحياة والصحة ، سواء كان مہائنا أو ملاقيا . فهذا  
 باطل طردا وعكسا . أما الطرد . فلأن الأجرام الفلكية والكوكبية هي  
 الأسباب الاصلية لحصول الحياة والصحة ، فوجب أن يكون الالتذاذ .  
 بأدراكها أقوى من الالتذاذ باكل الطعام اللذيذ والوقاع اللذيذ . أما  
 العکس . فما ذكرنا ( من ) أن المريض لا يلتذ بما يضره ، وأما أن كان  
 اراد من الملائم منهوما ثالثا ، فلابد من بيانه .

\*\*\*

قال الشيخ : « والملائم هو الفاصل بالقياس الى الشیء . كالحلو  
 عند الذوق ، والنور عند البصر ، والغلبة عند الغضب ، والرجاء عند  
 الزهم ، والذكر عند الحفظ »

التفسير : اراد أن يفسر الملائم فأبدل هذا اللفظ بلفظة أخرى . وهي  
 الفاصل . وقد نهوا فی المنطق فی باب التعريفات الحقيقية عن الاختصار  
 على ابدال لفظ بلفظ . ثم ذكر المثال لهذا المعنى من قوى خمس .

(١) ونقول : ص

والحاصل في هذا الكتاب : أنا إذا أدركنا هذه الأمور حصلت لنا  
لذة فاما إن نتفح (٢) بأن هذه اللذة غير ذلك الإدراك . وذلك الإدراك  
موجب لها وهذا الإدراك شرط لإيجاب الموجب لها ( وأما العكس ) وكل  
ذلك مجهول غير معلوم .

### المسألة الثانية

في

### الصفات السعادة الروحانية

قال الشيخ : « وهذه كلها ناقصة الإدراك . والنفس الناطقة فاصلة  
الإدراك ومدرجات هذه نواقص الوجود . فإدراك النفس الناطقة للحق  
الأول الذي هو المكمل لكل وجود ، بل المبتدىء : هو الذي هو الخير  
الحض »

المتفسير : بين أن الفاضل عند القوة الذلعة هو الحلو . فلا جرم  
كان إدراك الحلاوة لذة . والفاضل عند البصر هو الثور ، فلا جرم ( كان )  
إبصار الثور لذة . وكذا القول في سائر القوى التي ذكرها . نحصل  
منه : أن إدراك الملائم للعامل لذة ، وعند هذا قال : وجب أن تكون  
معونة الله تعالى من أعظم اللذات .

ثم قال : وهذه القوى الحسية ناقصة في إدراكها ، ناقصة في مدرجاتها .  
والنفس الناطقة (١٣) إذا عرفت الحق سبحانه فهي كاملة في إدراكها  
كاملة في مدرجاتها ، فوجب أن يكون هذا الإدراك أكمل لذة .

وأما بيان أن هذه القوى الحسية ناقصة في إدراكها ، فمن ثلاثة  
وجوه :

الأول : أن القوى الحساسة إنما تدرك المباشرة . والمباشرة لا تكون  
ملائمة بالأثر . وأما النفس الناطقة فإنها لا تدرك بألة جسمانية . فصارت



القوة الإدراكية كأنها غاصت في ماهية المدرك بالكلية ، وكذلك فإن القوة الباصرة لا تدرك إلا ظاهر المحسوس . وأما القوة العقلية فإنها تنفص على الباطن ، فتعرف الأجناس على اختلاف مراتبها ، والفصول على اختلاف مراتبها ، ويميز حقيقة كل واحد عن الآخر .

(١٣) هذا بحث موجز عن النفس ويمبر عنها بالروح ، ويمبر عنها بالإنسان . واضعه ههنا لفائدة اصلاح الدين ونبدأ الكلام فنقول :  
 جمهور المسلمين متفقون على أن النفس شيء . هو غير الجسد وروحه . ثم نقول :

**ما حقيقة النفس ؟** هل هي جزء من أجزاء البدن ، أو عرض من أعراضه ، أو جسم مساكن له ، مودع فيه ، أو جوهر مجرد ؟ وهل هي الروح أو غيرها ؟ وهل الأمانة واللواة والمطئنة نفس واحدة ، لها هذه الصفات ، أم هي ثلاث أنفس ؟

يقول ابن قيم الجوزية في كتابه « الروح » ويقول فخر الدين الرازي رضي الله عنه في كتابه « الأرواح العالية والمسفلة »

١ - أن « النظام » من المعتزلة . يقول : هي جسم . وهي النفس ، وزعم : أن الروح هي بنفسه ، وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير الحي القوى . ٢ - وقال آخرون : الروح عرض ٣ - وقال جعفر بن حرب : لا ندري الروح جوهر أو عرض ٤ - وقال الجبائي : أن الروح جسم وإنما غير الحياة ، والحياة عرض ٥ - وقال قائلون : ليس الروح شيئاً أكثر من اعتدال الطبائع الأربع . وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ٦ - وقال قائلون : أن الروح معنى خامس غير الطبائع الأربعة ٧ - وقال قائلون : الروح الدم الصافي الخالص من الكدر والعفونات ٨ - وقال قائلون : الحياة هي الحرارة الغريزية . ٩ - وقال « الأصم » : النفس هي هذا البدن بعينه . لا غير .

١٠ - وقال « أرسطاطاليس » : أن النفس معنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى ، غير دائمة . وأنها جوهر بسيط مثبت في العالم كله من الحيوان ، على جهة الاعمال له والتدبير ، وأنه لا تجوز عليه صفة قلة ولا كثرة . وهي على ما وصفت من انبساطها في هذا العالم غير منقسمة الذات والبنية ، وأنها في كل حيوان ( هي ) العالم بمعنى واحد لا غير ١١ - وقال آخرون : النفس معنى موجود ذات حدود

وأركان وطول وعرض وعقب وإنها غير مفارقة في هذا العالم لغيرها ،  
 مما يجرى عليه حكم الطول والعرض والعقب ، وكل واحد منهما يجبهما  
 صفة الحد والنهاية ١٢ — ان النفس موصوفة بها وصفها هؤلاء الذين  
 قدبنا ذكرهم من معنى الحدود والنهايات الا انها غير مفارقة لغيرها ،  
 بما لا يجوز أن يكون موصوفا بصفة الحيوان ١٣ — وخكى الحريري  
 عن جعفر بن مبشر : ان النفس جوهر ليس هو هذا الجسم ، وليس  
 بجسم ، لكنه معنى باين الجوهر والجسم ١٤ — وقال آخرون : النفس  
 معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، والحياة عنده عرض . وهو  
 « أبو الهذيل » وزعم : أنه قد يجوز ان يكون الانسان في حال نومه ،  
 مملوك للنفس والروح ، دون الحياة .

١٥ — وقال جعفر بن حرب : النفس عرض من الأعراض ، يوجد  
 في هذا الجسم ، وهو أحد الآلات التي يستعين بها الانسان على الفعل ،  
 كالصحة والسلاية ، وما أشبهها ، وإنها غير موصوفة بشيء من صفات  
 الجوهر والأجسام ١٦ — وقالت طائفة : النفس هي النسيم الداخل  
 والخارج بالنفس . قالوا : والروح عرض ، وهو الحياة فقط ، وهو غير  
 النفس — وهذا قول القاضي أبو بكر بن الباقلاني ، ومن اتبعه من الأشعرية —

ونقل « ابن حزم » عن « ابن الباقلاني » أنه قال : « كان محمد  
 رسول الله ، وليس هو الآن رسول الله » وغرضه من قوله « كان محمد  
 رسول الله » هو أن محمدا ﷺ بشر كسائر البشر غير أنه مكرم ومعظم  
 بالنبوة والرسالة . ولأن البشر اذا ماتوا ، تموت معهم أرواحهم — لأنها  
 أعراض تنفث ولا تبقى زمانين — ومحمد ﷺ اذا كان بشرا وقد مات ، فان روحه  
 تكون قد ماتت . وأيس هو في قبره بحي يرزق ، حتى يقال : أنه من بعد  
 موته — لحيايته في قبره — رسول الله . فهو كان رسول الله من قبل موته .  
 أما الآن ولا روح له موجودة . فليس هو برسول الله . لأنه لا يكلم الناس  
 من فيه . ونرد على « ابن الباقلاني » بالرسالة على سبيل المجاز . أي أن القرآن  
 الذي يتلى الآن — ولسوف تستمر تلاوته — هو كلام محمد — عن وحى  
 الله — وهو رسالته . وطأا يتلى ، فكان صاحبه — الذي بلغه للناس —  
 حى . فهو رسول الله بمعنى أن رسالته باقية وقرآنه ينوب عنه في  
 مخاطبته للبشر . أما ان روحه باقية او غير باقية . فانه يقتل لابن  
 الباقلاني : اذا ثبتت عن الوجود رأسا روح محمد ﷺ من بعد موته .

وهي الآن لا تعرف على قبره في « الجنة المنورة » ولا تبصر زائر القبر ، ولا ترد سلام المسلم على رسول الله ﷺ — على مذهبك في الروح — فلماذا اقررت التصوف ، وابحت زيارة الأولياء ؟ والتصوف لا تثبت له قدم الا بالاعتقاد بحياة روح الولي الميت وانها ترى الزور وتمشى في مصالحهم . ولا تزل قدم التصوف الا بالاعتقاد في أن أرواح الأموات تقدم حال الموت ، ولا توجد الا في يوم القيامة . لماذا اقررت التصوف وابحت زيارة الموتى . وصرحت بتقديس سرهم — اعنى اهل المذهب — مع أن الروح عرض والعرض يغنى ولا يبقى ؟

ولعود الى كلام ابن القيم وعنه نحكى ونقول :

١٧ — وقالت طائفة : ليست النفس جسما ولا عرضا . وليست النفس في مكان ، ولا لها طول ولا عرض ولا عرق ولا لون ولا بعض ، ولا هي في العالم ولا خارجه ولا بجانبه ولا مباينة — وهذا قول المشائين ، وهو الذي حكاه « الأشعري » عن « أرسطاطاليس » وزعموا أن تعلتها بالبدن ، لا بالحلول فيه ، ولا بالجاورة ولا بالمساكنة ، ولا بالانصاق ولا بالمناقلة . وانها هو بالتمهير له فقط . واختار هذا المذهب « البوشنجي » و « محمد بن النعمان » — الملقب بالمفيد — و « معمر بن عباد » و « الغزالي » وهو قول « ابن سينا » وأتباعه ١٨ — وقال أبو محمد بن حزم : ومذهب سائر اهل الاسلام والملة المقترة بالمعاد الى أن النفس جسم طويل عريض عتيق ، ذات مكان ، جثة متحيزة مصرفة للجسد . قال : وبهذا نقول . قال : والنفس والروح اسمان مترادفان لمعنى واحد ، ومعناها واحد .

هذا ما ذكره « ابن قيم الجوزية » في كتابه « الروح » وذكر أن « معمر بن عباد » هو « الغزالي » والصحيح : انه معمر بن عباد السلمي ، والغزالي هو أبو حامد حجة الاسلام ، فهما اثنان لا واحد .

واخطأ خطأ ثانيا في قوله : « وقد ضبط أبو عبد الله بن الخطيب مذاهب الناس في « النفس » فقال : ما يشير اليه كل انسان بقوله « أنا » إما أن يكون جسما او عرضا ساريا في الجسم ، أو لا جسما ولا عرضا ساريا فيه . أما القسم الاول وهو انه جسم . فذلك الجسم إما أن يكون هذا البدن ، وإما أن يكون جسما مشابها لهذا البدن ، وإما أن يكون خارجا عنه . أما القسم الثالث وهو أن نفس الانسان عبارة عن جسم خارج

عن هذا البدن والهيكل المخصوص ، فهو قول جمهور الخلق . وهو المختار  
 عند أكثر المتكلمين \*

يريد أن يقول أن ابن الخطيب . وهو نذر الدين الرازي — رضى  
 الله عنه وأرضاه — يرى أن « الإنسان » الذى هو النفس أو « الروح »  
 عبارة عن بدن مستقل عن الجسد وروح الجسد . شهاب الدين تقيم الجوزية تأنصه :  
 « قلت : هو قول جمهور الخلق الذين عرف « الرازي » أقوالهم من أهل  
 ابداع وغيرهم من المضلين . وأما أقوال الصحابة والتابعين وأهل الحديث ،  
 فلم يكن له بها شعور البتة ، ولا اعتقد أن لهم فى ذلك قولاً ، على عادته  
 فى حكاية المذهب الباطلة فى المسألة .

والمذهب الحق الذى دل عليه القرآن والسنة وأقوال الصحابة لم  
 يعرفه ، ولم يذكره . والذي نسبته الى جمهور الخلق من أن « الإنسان »  
 هو هذا البدن المخصوص فقط ، وليس وراءه شئ : هو من أبطل الأقوال  
 فى المسألة ، بل هو أبطل من قول « ابن سينا » وأتباعه « هذا نص كلام  
 ابن القيم . ومنه يعرف أن « ابن القيم » لم يكن عارفاً بآراء الرازي —  
 رضى الله عنه — فى « الروح » أو كان عارفاً بها ولكنه يقالط . وبيان  
 الأمر هكذا :

أولاً : يقول الرازي : أن « الإنسان » الذى هو « الروح » أو  
 « النفس » عبارة عن جسم خارج عن هذا البدن ، وروحه ، كما يقول جمهور الخلق  
 سواء بسواء . أى أنه قال بثلاثة : أولهما الجسد المتركب منه البدن والرجلين  
 وسائر الأعضاء . وثانيهما : الروح الحالة فى الجسد . وثالثهما الروح وقد  
 اغترف ابن القيم بقوله هذا . والذي لم يفهمه ابن القيم عن الرازي هو :  
 أن ابن القيم أثبت أن الروح غير الجسد كما قال الرازي . ولكنه قال :  
 أن الروح جسم مادي مشابه للبدن . والرازي قال : أن الروح جوهر  
 روحاني لطيف مشابه للبدن . فالفرق بينهما فى ماهية الروح فقط . وابن  
 القيم يثبتها جسماً مادياً ليقول بأنها تدرج بين الكفن والجسد .

ثانياً : يقول ابن القيم : أن رأى الرازي يختلف عن رأى ابن سينا .  
 وهذا خطأ . رأى ابن سينا فى أن الروح جوهر روحاني ، هو نفسه

رأى الرازى . وابن سينا اخذه عن اليونانيين بحججه والرازى اخذه عن ابن سينا بنفس الحجج .

ثالثا : أثبت الرازى عذاب القبر أو نعيمه للروح الزائدة .

رابعا : نفس الحجج التى ذكرها الرازى المتوفى سنة ٦٠٦هـ عن السؤال والعذاب أو النعيم فى القبر ، هى التى ذكرها ابن القيم المتوفى سنة ٧٥١هـ

خامسا : ذكر ابن القيم اختلاف الناس فى الروح الزائدة أو روح الجسد على ثمانية عشر رأيا ، وزيادة .

ورأيه أين يكون من آراء الناس ، وكل يدلى ببيانات وحجج ؟ وإذا كثرت الاختلافات فى المسألة الواحدة ، لا يتود رأى واحد فيها من عدة آراء ، صاحبه الى مهاوى الضلال ومواره البدع .

وجمهور المسلمين سواء من قال بأن الروح الزائدة جسم مادى كابن القيم ، ومن قال بأن الروح جوهر روحانى مجرد عن المادة كالرازى . يقولون بأن الروح غير الجسم وروحه . وهل الأرواح متقدم خلقها على خلق الأجساد ، أم متأخر خلقها عنها ؟ فابن حزم يحكى الاجماع على أن الروح مخلوقة قبل الجسد . وآخرون يقولون : ان جيلة الانسان بجسده وروحه مخلوقة بعد خلق الأبوين . وقولهم هو الصحيح .

\*\*\*

وهذه دلائل للفيلسوف ابن سينا على اثبات أن النفس مستقلة عن الجسم وروحه ، وأنها جوهر روحانى مثل الملائكة أو الشياطين فى كونها غير رئية .

١ — الحركة إما أن تكون قسرية ناتجة عن غير ارادة من الانسان ، وإما أن تكون باختيار الانسان . والتى تكون باختيار الانسان قد تكون موافقة لقوانين الطبيعة ، كمن يسقط حجرا من أعلى الى أسفل ، ومنها ما يحدث ضد قوانين الطبيعة ، كمن يمشى على الأرض ، وجسمه الثقيل كان يمنع من المشى . والحركة التى ضد قوانين الطبيعة ، يلزمها محرك خاص زائد على أعضاء الجسم . وهذا المحرك الزائد هو النفس .

٢ - الإنسان إذا كان يتحدث عن نفسه يقول « أنا » وإذا خاطبه غيره يقول له « أنت » وأحياناً يقول ، وهو غافل عن نفسه . فاذن « أنا » أو « أنت » تدل على أن الروح غير الجسم .

٣ - الإنسان يتذكر ما جرى له طول عمره وهو في سن الأربعين مثلاً ، مع أن الجسد قد هاضمت له أجزاء ، وحل محلها أجزاء . ولنذكره يدل على أن روحه غير جسده ، لأن التذكر باق والجسد يفتقر .

٤ - إذا وضع الإنسان في مكان خالي لا يترك فيه أي شيء عن العالم ، وعصبت عينيه بحيث لا يرى شيئاً ، فأنه مع هذا يحس بأنه موجود . وإحساسه هذا يكون بروج غير أعضاء الجسد .

هذه براهين من براهين ابن سينا على أن الروح منفصل عن الجسد وروحه ، وهي نفسها براهين الإمام الرازي ، وأضاح الرازي عليها أدلة قرآنية . وأدلة من السنة . فمن القرآن قوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء . عند ربهم يرزقون » ( آل عمران ١٦٩ ) . والحياة بعد القتل تكون بشيء مختلف عن الجسد ، وهو الروح . ومن السنة قول الرسول ﷺ : « أولياء الله لا يموتون ، ولكن ينقلون من دار إلى دار » وكل ذلك يدل على أن النفوس باقية بعد موت الجسد . وحكى الرازي في تفسير هذه الآية عن قوم ما نصه : « ان تفسير الآية بأنهم سيصيرون في الآخرة أحياء . قد ذهب إليه جماعة من متكلمي المعتزلة . منهم أبو القاسم الكمبي . قال : وذلك لأن المناقطين الذين حكى الله عنهم ما حكى ، كانوا يقولون : أصحاب محمد ﷺ يعرضون أنفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا يمسكون إلى خير . وإنما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والمعاد ، فكذبهم الله تعالى . وبين بهذه الآية أنهم يبعثون ويرزقون ويوصل إليهم أنواع الفرح والسرور والبشارة »

ثم قال الرازي في الرد عليهم : « والحلم : أن هذا القول عندنا باطل ... الخ » وغرضه من أن يبطله هو أن يثبت النعيم في القدر أو العذاب فيه . ذلك لأن القرآن في محكمه ينفي ما في القبر ، وفي متشابهه

يذهبته طلي رأى من راينين ، واذا رد التشابه الى المحكم ، يكون القتران  
قد انكمب ما في القبر من ثواب أو عذاب .



واقوى سلاح في الرد على المتصوفة ، في الزامهم بأن موتى الأولياء  
لا يقضون حوائج الأحياء من الناس بجلب نفع أو منع ضرر ، أو ما شابه  
ذلك . هو أنكار بقاء الروح كشىء منفصل عن الجسد وروحه سواء كانت الروح  
جسما كما يقول المفتاء والمحدثون ، أو كانت جوهرًا روحانيا كما يقول  
الفلاسفة . وبيان ذلك : أن منى الإنسان يعزل في رحم المرأة وهو  
حي ، ثم ينمو رويدا رويدا بالحياة التي خلقها الله في المنى ، ثم يولد  
الإنسان من المرأة وهو جسم فيه روح - وهى الروح التي كانت في  
المنى ويكبر - ثم أن الجسم والروح يتوحدان بها الى معنى الكبر . ثم  
يأتى الموت . من قبل الكبر أو من بعده . والموت إذ أتى يفتى الجسم  
بمصعب فنيه ، ويفنى الروح معه ، وفي يوم القيامة يحيى الله الجسم  
من لا شىء بروحه التي كانت فيه ، ثم يحاسبه الله على أعماله ، ويدخله  
الجنة أو يدخله النار . وليس من محاسبة بعد الموت في القبر لأنه لا يصلح  
لحياة ، وهذا هو أحد الآراء التي ذكرها ابن القيم ونقلناها عنه . بل أن  
الأشعرية المرحون بأن الروح عرض من أعراض الجسم ، يلزم على  
نصريحهم : أنه لا سؤال في القبر ، لأن العرض عند بعضهم لا يبقى  
زمانين .

ولكن العوام لقصور مداركهم ، اضطروا العلماء الى مجاراتهم .  
ثم بمرور الزمن نسى الناس ما هو الحق ، وقد رأى طفل في الثالثة  
من عمره ، رأى أمه وإخاه الصغير في حجرة ، ثم أصبح من نومه فوجد  
الحجرة مغلقة ولا يعلم أن أمه وإخاه قد خرجا من الحجرة ، لمصلحة  
في بلدة أخرى . ولما أصبح من نومه طرق الباب وتنادى عليهما ، فتيل  
له : انهما خرجا وأغلقا الباب وهما ليسا في الحجرة . فلم يصدق  
واستمر الحال مدة أربعة أيام والطفل يظن انهما في الحجرة ، ويشرب  
ويشتم كل من يتول : انهما ليسا فيها . الى أن دخل أخاه عليه فجأة ومن  
بعده أمه . وعندئذ علم وفهم . كذلك عقول العوام يعتقدون أن روح الميت  
تدور على القبر ، وتبقى في المنام ، وتعرف من يزورها في القبر وترد

عليه السلام . ولو انهذهم القبر وشوهه الجسد خطاها باليا ورمادا . لما صدقوا ان الروح مفقودة . ولو لم تكن مفقودة فاین ارواح الأجساد الى بلینت من عهد آدم الى اليوم ؟

\*\*\*

ولیس فی القرآن من نص صریح علی اثبات سؤال القبر أو نعمیه أو عذابه . ففي كتاب الروح لابن القيم ما نصه : « ما الحكمة في كون عذاب القبر ، لم ينكر في القرآن مع شدة الحاجة الى معرفته والایمان به ليحذر ويتقى ؟ فالجواب من وجهين مجمل ومفصل .

**أما المجمل :** فهو ان الله — سبحانه وتعالى — أنزل على رسوله وحيين ، وأوجب على عباده الايمان بهما ، والعمل بها فيهما . وهما الكتاب والحكمة . قال تعالى : « وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة » وقال تعالى : « هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم ، يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة » وقال تعالى : « وأنكروا ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة » والكتاب هو القرآن ، والحكمة هي السنة — باتفاق السلف — وما أخبر به الرسول عن الله ، فهو في وجوب تصديقه ، والایمان به كما أخبر به الرب تعالى على لسان رسوله . هذا أصل متفق عليه بين أهل الاسلام ، لا ينكره الا من ليس منهم . وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « اني أوتيت الكتاب ومثله معه »

**وأما الجواب المفصل :** فهو أن نعميم البرزخ وعذابه : مذكور في القرآن في غير موضع . فنهنا قوله تعالى : « ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت . والملائكة باسطوا ايديهم . اخرجوا انفسكم اليوم . تجزون عذاب الهون ، بما كنتم تقولون على الله غير الحق ، وكنتم عن آياته تستكبرون » وهذا خطاب لهم عند الموت . وقد أخبرت الملائكة — وهم الصادقون — أنهم حينئذ يجزون عذاب الهون . ولو تأخر عنهم ذلك الى انتقضاء الدنيا ، لما صح أن يقال لهم : « اليوم تجزون »

ومنها قوله تعالى : « فوقاه الله سيئات ما مكروا ، وحاق بآل نرعون سوء العذاب . النار يعرضون عليها غدوا وعشيا . ويوم تقوم



الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب « فذكر عذاب الدارين ، ذكرنا صريحا لا يحتل فيه .

ومنها قوله تعالى : « فذرهم حتى يلاقوا يومهم الذى فيه يصعقون . يوم لا يغنى عنهم كيدهم شيئا ولا هم ينصرون . وإن للذين ظلموا عذابا دون ذلك ولكن أكثرهم لا يعلمون » وهذا يحتل ان يراد به عذابهم بالقتل وغيره في الدنيا ، وأن يراد به عذابهم في البرزخ — وهو أظهر — لأن كثيرا منهم مات ولم يعذب في الدنيا . وقد يقال — وهو أظهر — : أن من مات منهم عذب في البرزخ ، ومن بقى منهم عذب في الدنيا بالقتل وغيره . وهو بعيد بعذابهم في الدنيا وفي البرزخ .

ومنها قوله تعالى : « ولنذيقنهم من العذاب الأدنى ، دون العذاب الأكبر ، لمعلمهم يرجعون » وقد احتج بهذه الآية جماعة منهم « عبد الله بن عباس » على عذاب القبر ، وفي الاحتجاج بها شيء . لأن هذا عذاب في الدنيا يستدعى به رجوعهم عن الكفر ، ولم يكن هذا مما يخفى على حبر الأمة وترجمان القرآن ، ولكن فقهه في القرآن ودقة فهمه فيه ( فهم ) منها عذاب القبر ، فإنه — سبحانه — أخبر أن له فيهم عذابين : أدنى وأكبر . فأخبر أنه يذيقهم بعض الأدنى ، ليرجعوا . فدل على أنه بقى لهم من الأدنى بقية يعذبون بها عذاب الدنيا ، ولهذا قال : « من العذاب الأدنى . فتأمله . وهذا نظير قول النبي ﷺ : « فيفتح له طاقة إلى النار » ذياتيه من حرها رسومها » ولم يقل : فيأتيه حرها وسومها ، فإن الذى وصل إليه بعض ذلك وبقي له أكثره . والذى ذاقه أعداء الله في الدنيا : بعض العذاب ، وبقي لهم ما هو أعظم منه .

ومنها قوله تعالى : « فلو لا اذا بلغت الحلقوم ، وأنتم حينئذ تنظرون . ونحن أقرب إليه منكم . ولكن لا تبصرون . فلو لا ان كنتم غير مدينين ، ترجعونها ان كنتم صادقين . فأما ان كان من المقربين ، فروح وريحان وجنة نعيم . وأما ان كان من أصحاب اليمين ، فسلام لك من أصحاب اليمين ، وأما ان كان من الكافرين الضالين . فئذ من حميم وتصلية جحيم . ان هذا لهو حق اليقين . فسبح باسم ربك العظيم » فذكر ههنا أحكام الأرواح عند الموت ، وذكر في أول السورة أحكامها يوم المعاد الأكبر . وتقدم ذلك على هذا تقديم الغاية للمعاني . اذ هي أهم وأولى بالذكر ، وجعلهم عند

الموت ثلاثة أقسام ، كما جعلهم في الآخرة ثلاثة أقسام .

ومنها قوله تعالى : « يا أيها النفس المطمئنة ، ارجعي إلى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » وقد اختلفت السلف على يقال لها ذلك ؟ فقالت طائفة : يقال لها : عتد الموت . وظاهر اللفظ مع هؤلاء ، فإنه خطاب للنفس التي تجردت عن البدن وخرجت منه . وقد فسر ذلك الذي يترجم بقوله في حديث البراء وغيره . فيقال لها : « اخرجي راضية مرضيا عنك » وقوله تعالى : « فادخلي في عبادي مطابق لقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « اللهم الرفيق الأعلى » وأنت إذا تأملت أحاديث عذاب القبر ونعيمه ، وجدتها تفصيلا وتفسيرا ، لا دل عليه القرآن . حيال التوفيق » أ. هـ .

\*\*\*

انتهى كلامه بنصه . وهذا هو الرد عليه :

أولا : قوله أن الوحي الثاني هو السنة النبوية . يقال له : إن السنة النبوية التي هي الوحي الثاني هي السنة المفسرة بآيات في القرآن الكريم ، لقوله تعالى : « وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه . وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » هذا من جهة ، ومن جهة أخرى . فإن سؤال القبر ونعيمه وعذابه من الأمور الاعتقادية . والأمور الاعتقادية لأنها غيب لا تثبت بحديث آحاد فخرجت السنة من الدلائل . وهذا الذي قلته لا ينافي فيه أحد من العلماء ، الراسخين في العلم .

ثانيا : إن آيات القرآن التي أثبت بها سؤال القبر . هي آيات متشابهات . والاستدلال بالمتشابه لا يصح إلا مع المحكم . والمحكم آيات كثيرة منها « كل نفس ذائقة الموت » وإنما توفون أجوركم يوم القيامة » فقد أثبت نورية الأجور في القيامة . ومنها : « يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها » وبعلم أن الجدل يكون قبل المنعيم أو العذاب . وحيث ثبت أن الجدل في القيامة ويكون قبل المنعيم أو العذاب ، يثبت أنه لا نعيم في القبر ولا عذاب . ومنها قوله تعالى : « يومئذ يصدر الناس أشتاتا ، ليروا أعمالهم » فروية الأعمال تكون يومئذ ، أي في القيامة . ويلزم عليه أنها لم تكن رؤيت في القبر . ومنها قوله تعالى : « ونضع الموازين القسط

ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا » وهذا نص في أن تصب الموازين لا يكون في القبر ، وإنما يكون في يوم القيامة . هذا هو الحكم .  
وأما المتشابه . فالرد على الآيات التي ذكرها كما يلي :

١ — « اخرجوا انفسكم اليوم » أى في هذا اليوم الذى حددناه نحن ، لا كما يريدون . ثم استأنف كلاما جديدا فقال : « تجزون عذاب المهون » واليوم قد يراد به يوم خروج الروح . وقد يراد به يوم القيامة وعبر باليوم . لأنه من مات فقد قامت قيامته . أى أن المدة من الموت إلى القيامة قصيرة جدا ، ولقصرها وعدم الحياة فيها ، عبر عنها باليوم . كما حكى عن الكفار : « قال : كم لبثتم في الأرض عدد سنين ؟ قالوا : لبثنا يوما أو بعض يوم » وحكى عن أهل الكهف بنفس ما حكى عن الكفار . ولأن النص متشابه كما ترى ، ينبئ رده إلى المحكم .

٢ — التشكال في آية آل فرعون هو في كلمة « النار » التي سيعرضون عليها . والنص متشابه لأن النار تحتل النار الحقيقية التي لها دخان ولهيب ، وتحتل الكناية عن الآلام النفسية والجسدية في دار الدنيا . ولغة العرب فيها هذا . وفيها أيضا : أن الجنة قد تكون بمعنى الحديقة والبستان ، وقد تكون بمعنى جنة الآخرة . والنار المرادة في آية آل فرعون : هي السنين ونقص من الشهور ، وقد تم ذلك في الدنيا ، وسيحصل لهم في الآخرة عذاب شديد . وإن نص النار متشابه ينبئ رده إلى المحكم . والمتفق مع المحكم هو النار بمعنى آلام النفس .

٣ — قوله تعالى : « عذابا دون ذلك » أى في الدنيا . وهو نفسه قد حكى الخلاف فيه .

٤ — قوله تعالى : « من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر » مثل القول السابق « فالعذاب الأدنى يراد به عذاب الدنيا .

وقوله من العذاب أى بعض عذاب الدنيا . ويبقى البعض في القبر . رآه مروى عن ابن عباس — رضى الله عنهما — قوله هذا باطل . فابن عباس حكى عنه المبتطلون ما لم يقله ، وحكوا عنه في المسألة الواحدة أكثر من رأى . وذلك ليعطوا لأرائهم تيبة في نظر العامة ، وذلك بنسبتها إلى رجل فاضل من فضلاء المسلمين . وذلك معلوم مما حكى عنه في متعة

النساء وغيرها ، وابن قيم نفسه حكى عنه فى الصوم عن الميت تغليط الراوى ، واعتذر عنه بأنها فتوى وليست حديثا — فى كتاب الروح — ثم ان قوله « العذاب الأكبر » مقابل فى الآية لقوله « العذاب الأدنى » واذا جاز أن يكون من الأدنى بعضه ، فليجوز أن يكون من الأكبر بعضه . ويلزمه بانقطاع الخلد فى النار ، أو أن يكون على فترات بتخللها راحات .

٥ — قوله تعالى : « ملولا اذا بلغت ... الخ » وجه الاستدلال عند المؤلف هو « ذكر ههنا احكام الأرواح عند الموت ، وذكر فى أول السورة احكامها يوم المعاد الأكبر » ولم لا يقول المؤلف : ان ما قاله الله فى أول السورة ، هو نفسه ما قاله فى آخر السورة ؟

٦ — قوله تعالى : « يا أيها النفس المطمئنة ... الخ » حكى هو فيه خلاف السلف ، وصار بالخلاف نصا متشابهها . هذه هى أدلة الثبوتين لسؤال القبر ونعيمه أو عذابه — الأدلة التى أوردها ابن القيم ونقلناها بنصها — وعند ردها الى الحكم ، لا تثبت سؤالا ولا نعيما ولا عذابا . والصحيح : أن يوم القيامة هو يوم الحساب والثواب والعقاب . ولا شئ فى القبر ، الا جسدا يبلى بعد سنين من وضعه .

### \*\*\*

وعند أهل الكتاب من اليهود والنصارى نصوص فى اثبات يوم القيامة ، وليس عندهم من نصوص فى اثبات شئ فى القبر . وفى تورا موسى عليه السلام عن يوم القيامة : « أليس ذلك مكتوبا عندى مختوما عليه فى خزائنى ؟ الى النخبة والجزاء فى وقت تزل أقدامهم » ( تك ٣٢ : ٣٦ — ٣٥ ) وفى سفر ايوب : « أبا انا فقد علمت أن ولىي حى ، والآخر على الأرض يقوم » ( اى ١٩ : ٢٥ ) وفى سفر دانيال : « أما أنت فاذهب الى النهاية فتستريح وتقوم لقرعتك فى نهاية الأيام » ( را ١٢ : ١٣ ) وفى انجيل متى يقول عيسى عليه السلام : « قد سمعتم أنه قيل للقدماء : لا تزن . وأما أنا فاقول لكم : ان كل من ينظر الى امرأة ليشتتها فقد زنى بها فى قلبه . فان كانت عينك اليمنى تمسك فاقطعها والها عاك . لأنه خير لك ان يهلك أحد أعضائك ولا يلقي جسدك كله فى جهنم ، وان

كانت يدك اليمنى تعترك فاقطعها والقها عنك . لأنه خير لك أن يهلك أحد  
أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم » (مت ٥ : ٢٧ — ٣٠ )

\*\*\*

وكل المسلمين متفقون على إثبات السؤال أو النعيم أو العذاب  
فى يوم القيامة . والجمهور منهم على أنه للجسد . وروحه الزائدة .  
وثنى منهم من تسال بأنه للروح الزائدة وأما للجسد فلا .  
والصحيح أنه للجسد وروحه معا — والزائدة لا تثبتها — ، لأنها  
متعاونان فى اكتساب الأفعال . ولأن الروح ليست شيئا منفصلا عن  
الجسد . بل هى حياة ينحشها هواء — كما قد بينا —

وقد قلنا سابقا : ان قول الله تعالى : « يوم تاتى كل نفس تجادل  
عن نفسها ، وتوفى كل نفس ما عملت » هو قول محكم يبنى سؤال المقبر ،  
ومثله فى الأقوال المحكمة هذه الأقوال :

( ١ ) قوله تعالى : « ربنا املنا اثنتين ، واحيينا اثنتين » ( غافر : ١١ )  
فالوثة الأولى هى أن الانسان كان معدوما قبل الولادة . من البطن ، والعمم  
موت . والموتة الثانية هى التى بعدها المقبر . والحياة الأولى هى حياة  
الدنيا ، والحياة الثانية هى حياة الآخرة . ولو كان فى المقبر حياة ،  
لأعقبها موت . فلا يكون الموت مرتان ولا تكون الحياة مرتان . ولو سلمنا  
بحياة فى المقبر ، يلزمنا تكذيب قول الله تعالى . ومن يكذب قول الله يعد  
فى عداد الكافرين . ومثل هذا القول : قوله تعالى : « لا يفوتون فيها  
الموت . الا الموتة الأولى »

( ٢ ) قوله تعالى : « كيف تكفرون بالله ؟ وكنتم أمواتا فأحياكم ،  
ثم يميتكم ، ثم يحييكم . ثم إليه ترجعون » وفى هذا القول الكريم : كنا  
أمواتا قبل الولادة ، فأحيانا فى الدنيا ، ثم أماتنا وأدخلنا المقبر ، ثم  
يحيينا فى الآخرة . وهذا مثل القول سابقه فى نفي سؤال القبر  
وما يترتب عليه .

( ٣ ) قال تعالى : « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال  
والإكرام » وقال تعالى : « كل شيء هالك الا وجهه » وهما يدلان على

انه لا يبقى الا الله تعالى وحده . والروح اذا كانت جسما ماديا او جوهرها روحانيا . ستفنى وتبوت . وفناؤها وموتها مع الجسد هو المناسب لها .  
لأن الروح والجسد مشتركان في الدنيا في اكتساب الفعل ، ولا ينعم  
أو يعذب أحدهما دون الآخر .

( ث ) قوله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت » يدل على فناء النفس  
التي هي الجسد وروحه . وقوله : « وإنها توفون أجوركم يوم القيمة » يدل  
على أنه لا أجر في القبر سواء كان أجرا على خير أو كان أجرا على شر .  
ولذلك قال الشاعر :

تتازع الناس حتى لا اتفارق لهم الا على شجب - والخلف في الشجب  
فقليل : تخلص نفس المرء سائمة وقيل : تشرك جسم المرء في العطش

\*\*\*

ويقول الشيخ ابن تيم الجوزية : ان الأرواح بعد مفارقة البدن  
اذا تجردت ، بأى شيء يتميز بعضها عن بعض ، حتى تتعارف وتتلاشى ؟  
ويقول : انها مسألة لا يظفر فيها من كتب الناس بطلان ولا غير طائل ،  
ولا سيما على أصول من يقول بأنها مجردة عن المادة وعلاقتها . وأنا اسأله  
على دلائله القرائن على كيفية تميز بعضها عن بعض بعد الوضع في القبر ، لأنه ذهب  
الى أن الروح « ذات قائمة بذنوبها تصعد وتنزل وتتصل وتتفصل » ودليله  
آيات وتشابهة غير محكمة . انه يقول : ان الله سبحانه وتعالى وصفها  
بالدخول والخروج والقبض والقوى والرجوع وصعودها الى السماء وفتح  
ابوابها لها وغلقها عنها ، فقال تعالى : « ولو ترى اذ الظالمون في غبرات  
الموت والملائكة باسطوا أيديهم . اخرجوا انفسكم » وهل خروج النفس  
من الجسد ، يدل ايها الشيخ على الصعود والدخول والخروج بدون الجسد ؟  
وماذا نقول في قوله تعالى : « وما كان للنفس ان تؤمن الا بأذن الله » هل تؤمن  
النفس وحدها وهي منفصلة عن الجسد ؟ وماذا نقول في قوله تعالى :  
« ينظر الانسان يومئذ بما قدم وأخر » ؟

\*\*\*

ويقول ابن القيم : هل تعاد الروح الى الميت في قبره وقت السؤال

أم لا ؟

وأجاب بأنها تعاد ، واستدل بحديث آحاد على عودها . ثم قال  
 ما نصه : « وقال أبو محمد بن حزم في كتاب الملل والنحل ، له : وأما من  
 ظن أن الميت يحيا في قبره يوم القيامة ، فخطأ . لأن الآيات التي ذكرناها  
 تمنع من ذلك . يعني قوله تعالى : « قالوا : ربنا ابتغا الفتنين ، وأحييتنا  
 اثنتين » . الخ » وابن حزم كما نرى رجل عاقل . لأنه رد حديث آحاد  
 في عقيدة ، يعارض نصا قرآنيا . وليس نصا واحدا بل نصوصا كثيرة منها :  
 « الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتي لم تمت في منابها ، فيمسك التي  
 قضى عليها الموت ، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى » يقول ابن حزم :  
 « فصح بنص القرآن أن أرواح سائر من ذكرنا لا ترجع إلى جسده إلا إلى  
 الأجل المسمى وهو يوم القيامة »

\*\*\*

ويقول ابن القيم : ان عذاب القبر ونعيمه اسم لعذاب البرزخ  
 ونعيمه . والبرزخ هو ما بين الدنيا والآخرة لقوله تعالى : « ومن ورائهم  
 برزخ إلى يوم يبعثون » وقوله باطل . فان البرزخ هو العاجز . والمانع  
 بين حياة الدنيا وحياة الآخرة . ولم ينص الله في قرآنه على سؤال ونعيم  
 او عذاب فيه . فما هو الدليل الذي يستدل به ابن القيم على أن حياة القبر  
 هي حياة البرزخ ؟ لم يذكر أى دليل . وهل البرزخ الموجود بين البحرين  
 في سورة الرحمن هو اسم لعذاب القبر ونعيمه ؟

فقد قال تعالى : « مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان »  
 يقول الإمام فخر الدين الرازى رضى الله عنه في تفسيره : « أما قوله  
 تعالى : « ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون » أى هؤلاء صائرون إلى حالة  
 رابعة من التلقى ، حاجزة من الاجتماع . وذلك هو الموت . وليس المعنى  
 أنهم يرجعون يوم البعث . انما هو اقتطاع كلى ، لما علم انه لا رجعة يوم  
 البعث إلا إلى الآخرة » ا. هـ .

\*\*\*

وقال ابن القيم : ان الموت معاد وبعث أول . فان الله سبحانه  
 وتعالى جعل لابن آدم معادين وبعثين ، يجزى فيهما الذين أسأوا بما عملوا ،  
 ويجزى الذين أحسنوا بالحسن . فالبعث الأول مفارقة الروح للبدن وصيرها  
 إلى دار الجزاء الأول . والبعث الثانى يوم يرد الله الأرواح إلى أجسادها

ويعمها من قبورها الى الجنة أو النار . وهو الحشر الثانى . . . ولهذا  
فى الحديث الصحيح . « تؤمن بالبعث الآخر » ١ . هـ .

وكلامه فى اثبات معادين وبعثين محتاج الى دليل من القرآن .  
ففى القرآن — كما ذكرنا منه — نصوص على معاد وبعث فى القيامة .  
والحديث الذى ذكره هو نص فى البعث الآخر : أى فى الحياة الآخرة .  
وليس نصا فى بعثين ومعادين كما قال .



وقال ابن القيم : هل السؤال فى القبر . عام فى حق المسلمين  
والمنافقين والفكهار أو يختص بالمسلم والمنافق ؟ قال أن فيه خلاف ، وارتضى  
هو أن السؤال يكون للمسلم والكافر ، بدليل قوله تعالى : « ثبت الله  
الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ، ويضل الله  
الظالمين ويفعل الله ما يشاء » فقد نزلت فى عذاب القبر . هذا كلامه . وأنه  
نباطل . ويتبين بطلانه بسحب الدليل منه الى معنى غير المعنى الذى أراد  
منه . والآية تحتل معنيين : احدهما : القول الثابت الذى كان يصدر عنهم  
حال ما كانوا فى الحياة الدنيا . وثانيهما : القول الثابت فى القبر .  
واحتيالها لهذين المعنيين يبعدها عن الالتزام فى الروى الذى ارتضاه .  
والصحيح هو المعنى الأول ، لأن ما قبل الآية هو فى الكلام الطيب والخبيث  
فى الدنيا ، ولأن الآيات المحكية فى القرآن تنفى سؤال القبر . يقول  
الإمام فخر الدين الرازى : « اعلم : أنه تعالى لما بين أن صفة الكلمة الطيبة  
أن يكون أصلها ثابتا ، وصف الكلمة الخبيثة أن لا يكون لها أصل ثابت ،  
بل تكون مقطعة ولا يكون لها قرار ، ذكر أن ذلك القول الثابت الصادر  
عنهم فى الحياة الدنيا ، ويجب ثبات كرامة الله لهم ، وثبات ثوابه عليهم .  
والتقصود : بيان أن الثبات فى المعرفة والطاعة يوجب الثبات فى الثواب  
والمكرامة من الله تعالى ، فقوله « ثبت الله » أى على الثواب والكرامة ،  
وقوله « بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة » أى بالقول الثابت  
الذى كان يصدر عنهم حال ما كانوا فى الحياة الدنيا . . . الخ »



وأورد ابن القيم خلاف العلماء فى أمة محمد ﷺ وأمم النبيين من  
فيه . هل السؤال فى القبر لأئمة فقط ، أم لسائر أئم النبيين من قبله ،



وارتضى هو — بدون دليل — ان السؤال لكل الأهم . يقول ما نصسه :  
« والمظاهر — والله أعلم — أن كل نبي مع أمته كذلك ، وأنهم معذبون في  
قبورهم بعد السؤال لهم وإقامة الحجة عليهم ، كما يعذبون في الآخرة بعد  
السؤال وإقامة الحجة »

\*\*\*

وتحدث ابن القيم في امتحان الأطفال في قبورهم . وذكر خلافاً  
الناس في ذلك على قولين ثانيهما : « السؤال انها يكون لمن عقل الرسول  
المرسل ، فيسأل هل آمن بالرسول وأطاعه أم لا ؟ فيقال له : ما كنت تقول  
في هذا الرجل الذى بعث فيكم ؟ فأما الطفل الذى لا تمييز له بوجه ما ، فكيف  
يقال له : ما كنت تقول في هذا الرجل الذى بعث فيكم ؟ ثم يعقب على  
الرايين بقوله : « ولا ريب أن في القبر من الآلام والهموم والحسرات ما قد  
يسرى أثره الى الطفل ، فيتألم به ، فيشرع للمصلى عليه أن يسأل  
الله تعالى له ان يتيه ذلك العذاب » وأنه نسي وهو يعقب ما قاله أولاً  
وهو أن الطفل لا تمييز له بوجه ما .

\*\*\*

وقال ابن القيم : هل عذاب القبر دائم أو منقطع ؟ وحكى حجج  
المائلين بدوامه سوى أنه يخفف عنهم ما بين النفختين . ومن حججه :  
« الفاريسون عليها غدوا وعشيا » — وقد بينا أنه نص متشابه — وحكى  
حجج المائلين بانقطاعه بدعاء أو صدقة أو استغفار أو ثواب حج أو قراءة  
تصل اليه من بعض أقاربه أو غيرهم .

هذا كلامه . وهو يعلم أن جماعة من العلماء يرون بأن الأحياء  
لا يتدرجون على نفع الميت بشيء من صدقة أو ثواب قراءة ، لقوله تعالى :  
« وان ليس للانسان الا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء  
الأوفى » وقال ابن القيم في صفحة ١٨٨ « وذهب بعض أهل البدع من  
أهل الكلام أنه لا يصل الى الميت شيء البتة ، لا دعاء ولا غيره » واحتج  
على وصول الثواب بأحاديث منها قوله ﷺ : « لا تقتل نفس ظلماً ، الا كان  
على ابن آدم الأول كثر من دمها ، لأنه أول من سن القتل » فإذا كان هذا  
في العذاب والعقاب ، ففي الفضل والثواب أولى وأحرى « هذا كلامه .

ونحن نرى أن الميت لا ينتفع بشيء بعد موته من سعى الأحياء .  
فإن المشهور من مذهب الشافعي ومالك وبعض الأحناف — كما قبله  
ابن القيم — أن الصوم والصلاة وقراءة القرآن والذكر ، لا يصل من ثوابهم  
شيء إلى الميت . والمشهور صحيح لقوله تعالى : « وإن ليس للانسان  
ألا ما سعى » وقه ذكر ابن القيم دليلا واحدا من القرآن على اقتناع الميت  
بغير ما تسبب فيه من القرآن . وهو قوله تعالى : « والذين جاءوا من بعدهم  
يقولون : ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان » فأثنى الله  
سبحانه عليهم باستغفارهم للمؤمنين قبلهم ، فدل على انتفاعهم باستغفار  
الأحياء . هذه حجة . وهو نفسه قد نقضها بقوله : « وقد يمكن أن يقال :  
إنما انتفعوا باستغفارهم لأنهم سئوا لهم الايمان بسببهم اليه ، فلما اتبعوهم  
فيه ، كانوا كالمستئين في حصوله لهم »

\*\*\*

ثم ذكر احاديث تدل على وصول الثواب . ثم ذكر أدلة المانعين من  
وصول الثواب إلى الميت . وهذا نص كلامه :

« قال المانعون من الوصول : قال الله تعالى : « وأن ليس للانسان  
ألا ما سعى » وقال : « ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون » وقال : « لها  
ما كسبت وعليها ما اكتسبت » وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله  
وسلم أنه قال : « إذا مات العبد انقطع عمله ، إلا من ثلاث : صدقة جارية  
أو ولد صالح يدعو له ، أو علم ينتفع به من بعد موته » فأخبر أنه ينتفع بما  
كان تسبب فيه في الحياة ، وما لم يكن قد تسبب فيه ، فهو منقطع عنه .  
وايضا : فحديث أبي هريرة رضى الله عنه وهو قوله : « أن مما يلحق الميت  
من عمله وحسناته بعد موته ، علمنا نشره » فالحديث يدل على أنه ينتفع  
بما كان قد تسبب فيه . وكذلك حديث « أنس » يرفعه وهو « سبع يجرى  
على العبد أجرهن وهو في قبره بعد موته : من علم عبدا ، أو أجرى نهرا ،  
أو حفر بئرا ، أو غرس نخلا ، أو بنى مسجدا ، أو ورث مسجدا ، أو ترك  
ولدا صالحا ، يستغفر له بعد موته » وهذا يدل على أن ما عدا ذلك لا يحصل  
له منه ثواب ، وألا لم يكن للحصر معنى . قالوا : بالاهداء حوالة .  
والحوالة أنها تكون بحق لازم ، والأعمال لا توجب الثواب وإنما هو مجرد  
تفضل الله وأحسانه ، فكيف يحيل العبد على مجرد الفضل الذي لا يجب على  
الله ، بل إن شاء آتاه وإن لم يشأ لم يؤته . وهو نظير حوالة الفقير على

من يرجو أن يتصدق عليه ، ومثل هذا لا يصح اهداءه وهبته ، كصلة ترجى  
من ملك ، لا لتحقق حصوله .

قالوا : وأيضا : فالإيثار بأسباب الثواب مكرره . وهو الإيثار  
بالقرب ، فحيف الإيثار بنفس الثواب الذى هو غايه . فاذا كره الإيثار  
بالموسيلة ، فالغاية أولى وأحرى . ولذلك كرهه الأئمة أحمد ، الفخر عن الصف  
الأول وإيثار الغير به ، لما فيه من الرغبة عن سبب الثواب . قال أحمد —  
فى رواية حنبل — وقد سئل عن الرجل يتأخر عن الصف الأول ويقدم أياه  
فى موضعه ، قال : ما يعجبني . يقدر أن يبر أباه بغير هذا . قالوا :  
وأيضا : لو ساعغ الإهداء الى الميت ، لساعغ نقل الثواب والإهداء الى الحي .  
وأيضا : لو ساعغ ذلك ، لساعغ لهذا نصف الثواب وربعه وقيراط منه .  
وأيضا : لو ساعغ ذلك ، لساعغ اهداءه بعد أن يعمل لنفسه . وقد قلته :  
أنه لا بد أن ينوى حال الفعل اهداء الى الميت ، والا لم يصل اليه . فاذا  
ساعغ له نقل الثواب . فأنى فرق بين أن ينوى قبل الفعل أو بعده ؟ وأيضا :  
لو ساعغ الإهداء ، لساعغ اهداء ثواب الواجبات على الحي ، كما يسوغ  
إهداء ثواب التطوعات التى يتطوع بها .

قالوا : وإن التكليف امتحان وابتلاء ، وهى لا تبطل البذل . فإن  
المقصود منها : عين المكلف العامل بالأمور المنهى ، ولا يبطل المكلف المحقق  
بغيره ، ولا ينوب غيره عنه فى ذلك . إذ المقصود طاعته هو  
نفسه وعبوديته . ولو كان ينتفع بإهداء غيره له من غير عمل منه ، لمكان  
أكرم الأكرمين أولى بذلك . وقد حكم سبحانه أنه لا ينتفع إلا بسبعة . وهذه  
سنة تعالى فى خلقه ، وقضاؤه ، كما هى سنته فى أمره وشرعه . فسان  
المريض لا يتوب عنه غيره فى شرب الدواء ، والجائع والظمان والعارى ،  
لا يتوب عنه غيره فى الأكل والشرب واللباس . قالوا : ولو نفعه عمل  
غيره ، لنفعه ثوبته عنه . قالوا : ولهذا لا يقبل الله إسلام أحد عن أحد ،  
ولا صلاته عن صلاته . فاذا كان رأس العبادات لا يصح اهداء ثوابه ، فكيف يصح  
فروعها ؟ قالوا : وأما الدعاء فهو سؤال ورغبة الى الله أن يتفضل على  
الميت ويسأحه ويمنعه عنه . وهذا ( ليس ) اهداء ثواب عمل الحي اليه .

\*\*\*

( و ) قال المختصرون على وصول ( ثواب ) العبادات التى تدخلها  
النياحة كالصدقة والحج . العبادات نوعان :

نوع لا تدخله النيابة بحال . كالأسلام والصلاة وقراءة القرآن والصيام . وهذا النوع يختص ثوابه بفاعله لا يتعمده ولا ينتقل عنه ، كما أنه في الحياة لا يفعله أحد عن أحد ، ولا ينوب فيه من فاعله غيره .

ونوع تدخله النيابة كرد المودائع وأداء الديون وإخراج الصدقة والحج . وهذا يصل ثوابه الى الميت ، لأنه يقتل النيابة ويفعله المعبود عنه في حياته . فبعد موته بالطريق الأولى والأخرى « انتهى كلامه . ونملق على النوع الثاني بقولنا : ان رد المودائع وأداء الديون . منصوص عليهما في قوله تعالى : « من بعد وصية يوصون بها أو دين » فهذا واجب على من يلي أمور الميت وثواب الأداء لمن يلي أمور الميت . وللميت أيضا اذا كان في نيته الأداء من قبل الموت . وأما الصدقة والحج . فقد سقطا بالموت . لأن الميت اذا كان قادرا عليهما حال حياته ولم يؤديهما فهو آثم ، ولا يرفع عنه الأثم بفعل غيره لهما عنه . وإذا لم يكن قادرا عليهما حال حياته . فقد سقطا عنه . فمن يتطوع بأدائهما لله ، فأنما يفعل فعلا غير مفروض وقد سقط لعدم الاستطاعة . وذلك من قوله تعالى : « من استطاع » في فرض الحج بقوله : « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا »

\*\*\*

ونعود الى نص كلام ابن القيم . يقول : « قالوا : وأما حديث « من مات وعليه صيام ، صام عنه وليه » فجوابه من وجوه : أحدها : ما قاله مالك في موطنه ، قال : « لا يصوم أحد عن أحد » قال : « وهو ابن مجمع عليه عندنا ، لا خلاف فيه » الثاني : ابن ابن عباس رضي الله عنهما هو الذي روى حديث الصوم عن الميت . وقد روى عنه النسائي : أخبرنا محمد بن عبد الأعلى ، حدثنا يزيد ابن زريع ، حدثنا أيوب بن موسى عن عطاء ابن أبي رباح عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : « لا يصلي أحد عن أحد » ( ولا يصوم أحد عن أحد ) انثلث : أنه حديث اختلف في استناده . هكذا قال صاحب المفهم في شرح مسلم . الرابع : أنه معارض بنص القرآن ، كما تقدم من قوله تعالى : « وأن ليس للإنسان الا ما سعى » الخامس : أنه معارض بما رواه النسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال : « لا يصلي أحد عن أحد ، ولا يصوم أحد عن أحد ، ولكن يطعم منه مكان كل يوم مدا من حنطة » السادس : أنه معارض بحديث محمد بن

عبد الرحمن بن أبي ليلى عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ :  
« من مات وعليه صوم رمضان ، يطعم عنه » السابع : أنه معارض بالقياس  
الجلى فى الصلاة والاسلام والتوبة ، فان احدا لا يفعلها عن أحد .

قال الشافعى فيها تكلم به على خبر ابن عباس : لم يسم ابن عباس ،  
ما كان نذر أم سعد . فاحتل أن يكون نذر حج أو عمرة أو صدقة ، فأمره  
بقضائه عنها . فاما من نذر صلاة أو صياها ثم مات ، فانه يكفر عنه فى  
الصوم ولا يصام عنه ولا يصلى عنه ولا يكفر عنه فى الصلاة . ثم قال :  
فان قيل : أفروى عن رسول الله صلى الله وآله وسلم أنه أحد أن يصوم  
عن أحد ؟ قيل : نعم . روى ابن عباس رضى الله عنهما ، عن النبي صلى الله  
عليه وآله وسلم . فان قيل : فلم لا تأخذ به ؟ قيل : حديث الزهرى عن  
عبيد الله ، عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
نذرا ، ولم يسمه ، مع حفظ الزهرى ، وطول مجالسة عبيد الله ، لابن  
عباس . فلما جاء غيره عن رجل عن ابن عباس بخير ما فى حديث عبيد الله  
أنسبه أن لا يكون محفوظا .

فان قيل : فتعريف الرجل الذى جاء بهذا الحديث غلط عن ابن عباس .  
قيل : نعم . روى أصحاب ابن عباس عن ابن عباس أنه قال لابن الزبير :  
ان الزبير حل من متعة الحج . فروى هذا عن ابن عباس أنها متعة للنساء .  
وهذا غلط فاحش .

فهذا الجواب عن فعل الصوم . وأما فعل الحج ، فانها يصل منه  
نواب الاتفاق . وأما أفعال المناسك ، فهي كأفعال الصلاة ، انها تقع ( لا )  
فاعلها « آ . هـ .

ونعلق على كلام الشافعى فنقول : ان النذر يلزم الوفاء به مثل  
النذر . ولو أن الانسان قد مات قبل الوفاء به . فانه لا يؤديه أحد عنه  
بالتوبة . كما لا تؤدى الفروض بالتوبة . وقوله أنه يكفر عنه فى الصوم  
ولا يصام عنه ولا يصلى عنه ولا يكفر عنه فى الصلاة . هو قول يفرق به  
بين أركان الاسلام بدون دليل على التفرقة . والأحاديث مختلفة فى هذا  
الباب ومتعارضة وتناوى الصحابة الذين نسبت اليهم هذه الأحاديث  
مخالفة لها . فابن عباس المنسوب اليه حديث الصوم عن الميت ، هو  
نفسه قد نسب اليه أن لا يصوم أحد عن أحد ، وافق فى صوم رمضان أن

لا يصح أحد عن أحد ، وانتهى إلى القول أن يصام عنه . وهذا قد حكاه ابن القيم وأعرض عنه . والثبات في نفسه قد غلب الراوى عن ابن عباس . ولأن هذه المسألة بين المسائل الاعتقادية ، لا ينبغي أن يكون الاختلاف حولها بأحد . هذا شأنها من معارضة بعضها لبعض ، ومن معارضة بعضها للقرآن الكريم . بل ينبغي تدويرها بأدلة القرآن وحده وبالسنة التي نوافقه . فان كل امرئ بما كسب رهين .



وقال طين للقيم : أين تستقر الأرواح ما بين الموت إلى يوم القيامة ؟ هل هي في السماء أم في الأرض ؟ وهل هي في الجنة أم لا ؟ وهل تودع في أجساد غير لجسدها ، التي كانت فيها ، فتضم وتمنح فيها أم تكون مجردة ؟ هذه مسألة عظيمة تكلم فيها الناس واختلفوا فيها . وهي انما نتلقى من السمع فقط .

وفكر الاختلاف على أمر من عشرين رأياً . ومن فيه حديثه . انه قال : « وهي انما تتلقى من السمع فقط » فإين السمع وقد أوصل الاختلاف إلى ما توصله ؟ وإنه لو عقل المحكم ، ورد التشابه إليه لرد الاختلاف على أصحابه . والمحكم هو : « كل نفس ذائقة الموت . وانما توفون أجوركم يوم القيامة . فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز » هذا هو المحكم وهو يثبت فناء الروح وقت فناء الجسد . ويثبت أن الروح والجسد يحصلان معاً على أجورهما يوم القيامة . وقد أثبت الله تعالى قدرته على خلق الجسد من لا شيء ، ورد الروح إليه في قوله تعالى : « انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له : كن . فيكون » وعلى المحكم هذا يكون لا وجود للأرواح في المعالم من بعد الموت . لا وجود لها بأفنية الجنة على أبوابها ولا وجود لها على أفنية القبور ، ولا وجود لها بالجالية ، أو ببئر زمزم ، أو ببرهوت وهو بئر بحضرموت — والجالية قرية من قرى دمشق في شمال حوران — وقد قال قوم : ان أرواح المؤمنين عند الله تعالى ولم يزدوا على ذلك . وعلق عليهم ابن القيم بقوله : انهم تأدبوا مع لفظ القرآن حيث يقول الله عز وجل : « بل أحياء عند ربهم يرزقون » وتعلق نحن عليهم بأنهم عوام . لأن العامي هو من لا يعرف الحكم والمتشابه . ولذلك يأخذ بظاهر النص ويسلم به حتى لا يقع في الغلط . والراسخون في العلم يقولون : هم أحياء بمعنى سيصيرون في الآخرة أحياء . وعبر بأحياء الآن دلالة على تحقق

الموتوع ، لأن الحدة من الموت إلى القيامة قصيرة لا يحس بها المرء .

\*\*\*

وابن القيم تغل كلام القائلين بأن روح الميت تنفى بفناء الجسد  
«ولا تظهر إلا فى يوم القيامة مع الجسد هكذا : » وأما قول من قال :  
جسدها العدم المحض . فهذا قول من قال : أنها عرض من أعراض المبدن .  
وهذا قول ابن الباقلانى ومن تبعه . وكذلك قال أبو الهذيل العلاف : النفس  
عرض من الأعراض . ولم يعينه بانه الحياة « كما عينه ابن الباقلانى .  
ثم قال : هى عرض كسائر أعراض الجسم . وهؤلاء عندهم أن الجسم  
إذا مات ، عديم روحه — كما تقدم — وسائر أعراضه المشروطة بالحياة .  
ومهم من يقول : أن المعرض لا يبدى زمانين ، كما يقوله أكثر الأشعرية .  
ومن قولهم : أن روح الإنسان الآن هى غير روحه قبل . وهو لا ينفك يحدث  
له روح . ثم تغير . ثم روح ، ثم تغير . هكذا أبدا ... الخ »

\*\*\*

وقد شدد المتصوف شيخنا ابن القيم رحمه الله — ونعما فعل — ولكنه  
فى كلامه عن روح الميت ، قد قال كلاما يفيد المتصوفة فى رد النقد ، فى  
كتابه الروح يقول : « وقد دل على التقاء أرواح الأحياء والأموات :  
أن الحى يرى الميت فى مثله فيستخبره ويخبره الميت بما لا يعلم الحى ،  
فيصادف خبره كما أخبر فى الماضى والمستقبل . وربما أخبره بمثل دفنه  
الميت فى مكان لم يعلم به سواه ، وربما أخبره بدين عليه ، وذكر له  
شواهد وأدلة . وأبلغ من هذا : أنه يخبر بما عمله من عمل لم يطلع عليه  
أحد من العالمين . وأبلغ من هذا : أنه يخبره : أنك تأتينا إلى رقت كذا وكذا ،  
ذيكور كما أخبر ، وربما أخبره عن أمور يقطع الحى أنه لم يكن يعرفها  
غيره » أ. هـ .

واستدل ابن القيم بقصص منامية . منها : « ولما ماتت « رابعة »  
رأتها امرأة من أصحابها وعليها حلة من استبرق وخمار من سندس . وكانت  
كمنت فى حبة وخمار من صوف . فقالت لها : ما فعلت الحبة التى كنتك  
فيها وخمار الصوف ؟ قالت : والله أنه نزع عني وأبدلت به هذا الذى ترى  
على وطوبى لكأمانى وختم عليها ورفعت فى عليين ، ليكمل لى ثوابي يوم  
القيامة . قالت : فقلت لها : لهذا كنت تعملين أيام الدنيا ؟ فقالت : وما هذا

عندما رايت من كرامة الله لأوليائه ؟ فقلت لها : فما فعلت : « عبدة بنت أبي كلاب » ؟ فقلت : هيهات . هيهات . سبقتنا — والله — الى الدرجات العلى . قالت : قلت : وبم وقد كنت عند الناس أعبد منها ؟ فقلت : انها لم تكن تبالي على أى حال أصبحت من الدنيا أو أمست . فقلت : فما فعل « أبو مالك » ؟ — معنى ضيفها — فقلت : يزور الله ببارك وتعالى متى شاء ... الخ »

### \*\*\*

هذا كلام ابن القيم بنصه . وهو كلام المتصوفة أنفسهم . وقد أثبت به ان للابوات صلوات بالأحياء . فلو ان متصوفا قال له : أثنائى صاحب هذه المقبة فى المنام وطلب منى ان أصلى ركعتين عند راسه وأن ادعوا له . أو قال له فى المنام : زرنى ومعك كبش وانحره لزوار قبرى . أو قال له : أنا زرت الله كثيرا ولو أردت ان أتوسطك عنده لفعلت . فبهذا يرد ابن القيم على الصوفى قائل هذا ؟ وقد أثبت ابن القيم فى أول كتابه الروح : ان كلام الأموات فى الرؤى . لا يرد . وأن الميت اذا أتى فى المنام الانسان وقال له : انى أوصى لكفلان ، وأصبح هذا الانسان وأخبر أهل الميت بالوصية هذه ، فإنه يجب عليهم أمضاؤها . ويقول ابن القيم بعد ذكر روايات منامية فى هذا الشأن : « وهذا محض الفقه » وأنه لخطئ فى ما ذهب اليه . وهو قد ذهب الى تصديق رابعة العدوية الصوفية الشهيرة فى قولها — وهو قول منام — أن أبى مالك كان يزور الله تبارك وتعالى متى شاء . وذهب الى أن كلام الميت فى الحلم ككلامه فى اليقظة . ولا أدري أين كان عقله وهو يكتب هذا ؟ فلو أن حاكما رأى فى منامه أن رجلا وامرأة — لم يبوئا بعد — يزنيان ، فهل اذا قام من نومه يقيم عليهما الحد ؟ وهل اذا رأى انسان نفسه مع امرأة يضاجعها . فهل يصبح ويقول للحاكم : طهرنى من الزنا ؟ ولو رأى اسدا قد أثاره فى الحلم ، فهل هذا الأسد هو نفسه الذى يمشى فى الغابات ؟ انها صور تتراءى فقط .

### \*\*\*

ان الذى يقضى على المذهب الصوفى قضاء بهرما ، ويهد أركانه من الأساس : هو اثبات انقطاع الأرواح عن الاجساد من بعد الموت — سواء كانت أرواح أنبياء أو كانت أرواح أولياء — وأثبتت انها لا تتلانى ولا تتزاور ولا تتعارف ولا صلة لها بالأحياء ، ولا تعرف شيئا مما يجرى فى الدنيا . وأثبتت انها لم يست بجهنم منفصل عن الجسد وروحه . سواء كان جسدا



ماديا أو روحانيا . وثابت أن الميت لا ينتفع بأى عمل من أعمال الأحياء التى يريدون اضافتها إلى صحيفة الميت ، إلا بعلاجه فى حياته وما يزال له أثر منيد من بعد . كولد تسبب أبوه فى صلاحه . وما يزال الولد حيا . أو علم عليه وما يزال أثره باقيا مفيدا أو مسجد بناء وما يزال الناس ينتفعون به فى إقامة الصلاة وغيرها .

\*\*\*

وقد ذكر ابن القيم حكايات لا يقدر أحبابه أن يلتبسوا له عذرا فيها . ومنها فى « الروح » « وقال عاصم الجزرى : رأيت فى المنام كائى لقيت بشر ابن الحارث . فقلت له : من أين يا أبا نصر ؟ قال : من عليين . قلت : فما فعل أحمد بن حنبل ؟ قال : تركته الساعة مع عبد الوهاب الوراق بين يدى الله عز وجل يأكلان ويشربان . قلت له : وأنت ؟ قال : علم قلة رغبتي فى الطعام فأباحنى النظر إليه » ١ . هـ

\*\*\*

والذين قالوا بأن الروح جسم مخالف بالماهية والحقيقة لهذا الجسم المحسوس وروحه . هؤلاء استدلوا على رأيهم بآيات قرآنية وأحاديث آحاد وحكايات خرافية وحكايات منافية . منها قول ابن القيم فى كتابه : « المروح » كان سماك بن حرب قد ذهب بصره ، فرأى إبراهيم الخليل فى المنام ، فمسح على عينيه ، وقال : اذهب الى الفرات ، فتغسّم فيه ثلاثا . ففعل . فابصر » ١ . هـ أما الحكايات ففتترك الحديث فى ردها ونقدتها . لأن الحكايات ليست بحجة معتبرة لا عند الموافق ولا عند المخالف . وأما الأحاديث . فقد خرجت من الأدلة ، لكونها آحاد .

وأما الأدلة القرآنية . فاننا نذكرها ، ونبين خطأ المستدل بها . استدل ابن القيم فى روحه بها على :

**الحديث الأول :** « الله يتوسم الأنفس حين موتها . والتى لم تمت فى منامها . فيمسك التى قضى عليها الموت ، ويرسل الأخرى الى أجل مسمى » فإنه أخبر بتوحيها وإسماكها وإرسالها .

**الرد عليه :** هو أخبر . ولكن لم يخبر بانها فى حالة التوفى والإسماك والإرسال تكون منفصلة عن الجسد . ومعنى التوفى . إما يكون بمعنى معرفتها

حقها من الأجر ، وأما أن يكون بمعنى الموت : ولأنه قال حين موتها . أي  
 غير بين الوفاة والموت ، يكون المعنى المراد : أنى بحرمتها حقها من الأجر ،  
 وفى يوم القيامة تنالها ، وغير بالوفاة فى الدنيا ، مع أن التوفى فى القيامة  
 لتحقيق وعد الله ووعيده . والتي لم ثبت فى منابها يكتب فى صحيفتها ما لها  
 وما عليها . ثم انه يمكك التى تقضى عليها الموت عن الدنيا بإيداع الحسد  
 فى القبر وبإفناء خصائصه المستعمدة لقبول الهراء الذى يكون الروح . ويترك  
 النفس الأخرى التى لم يقض عليها الموت الى أجلها المحتوم . وقد جاء  
 التوفى بمعنى الموت ، وبمعنى إعطاء الأجر . فى أكثر من آية فى القرآن .  
 وسياق الكلام هو الذى يحدد المراد من التوفى . ومن ذلك : « وإبراهيم الذى  
 وفى » — « من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها ، نوف إليهم أعمالهم فيها » —  
 « فيؤفهم أجورهم » — « وليؤفهم أعمالهم » — « وما تنفقوا من خير يوف  
 إليكم » — « ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم » ... الخ .

وأيا ما كان المعنى . فان آية « الله يتوفى الأنفس حين موتها »  
 لا تثبت انفصال الروح عن الجسد لأنه جاءت فى القرآن آيات تدل على أن  
 النفس هى مجموع الروح والجسد . منها : « ووفيت كل نفس ما كسبت » —  
 « ووفيت كل نفس ما عملت » — « يوم تاتى كل نفس تجادل عن نفسها » ،  
 وتوفى كل نفس ما عملت » — « واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا »  
 — « لا نكلف نفسا الا وسعها » — « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير  
 خضرا » — « أن تقول نفس : يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله »  
 — « وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد » — « واذا قتلتم نفسا فادارأتم  
 فيها » — « أنه من قتل نفسا بغير نفس » — « أقتلت نفسا زكية بغير نفس »  
 « كما قتلتم نفسا بالأمس » — « انى قتلتم منهم نفسا »

فانت ترى ما تقدم : ان النفس المتولة هى الجسد والروح . والنفس  
 التى ستجد عملها هى بلجسد والروح . والنفس التى تكلف هى الجسد  
 والروح . والنفس التى ستجد عملها هى الجسد والروح . والنفس التى  
 تكلف هى الجسد والروح . والنفس التى ستأتى معها سائق وشهيد هى  
 الجسد والروح . فاذا قال الله انه يتوفى الأنفس لا يقصد نفسا غير  
 الجسد وروحه . بل يقصد الجسد والروح معا ، لأنهما معا ، مثلها مثل المتعد  
 والأعشى اللذان تعاونتا معا على إفساد ثمر البستان .

الخليل الثاني : « ولو ترى أذى الظالمين فى غمرات الموت ، والملائكة

بأستطوا أيديهم . أخرجوا أنفسكم . اليوم تجزون عذاب الهون » الى قوله تعالى : « ولقد جئتنا مرادى كما خلقناكم أول مرة » وفيها أربعة أدلة : ١ — بسط الملائكة أيديهم لتناولها . ٢ — وصفها بالإخراج والخروج . ٣ — الأخبار عن عذابها فى ذلك اليوم ٤ — الأخبار عن مجيئها الى ربها . الرد عليه : أن قوله « أخرجوا أنفسكم » نص متشابه يحتفل معنيين .

أولهما : إخراج الجسد والروح معا من هذه المشقة . ومثل ذلك ما لوقع انسان فى بحر وأدركه الغرق ، وصاح عليه انسان وقال له : أخرج نفسك من الماء . وثانيهما : إخراج الروح وحدها من الجسد . وعلى المعنى الأول يكون بسط اليد كناية عن استعدهم لتقوية أجره وختم صحيفة أعماله . وعلى المعنى الثانى يكون بسط اليد لأخذ الروح . والمعنى الأول هو المراد لقوله فيها بعد : « ولقد جئتنا » والمجئ للروح وللجسد معا فى الآخرة لا كما فهم « ابن القيم » من أن المجئ للروح وحدها . لأنه جاء بعد المجئ : « وتركتهم ما خولناكم وراء ظهوركم . وما نرى معكم شفعاءكم . الذين زعمتم : أنهم فيكم شركاء » والمخاطب بترك الأشياء ، وراء الظهور ، وتخليهم عن الشفعاء هو الجسد والروح . لأن الروح لا تظهر لها .

الخليل الثالث : قوله تعالى : « وهو الذى يتوفاكم بالليل . ويعلم ما جرحتم بالنهار . ثم يمعنكم فيه ليقضى أجل مسمى » ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بها كنتم تعملون وهو الفاهر فوق عبادہ ويرسل عليكم حفظة ، حتى اذا جاء أحدكم الموت ، توفته رسلنا وهم لا يفرطون . ثم ردوا الى الله مولاهم الحق » فقد أخبر بتوفى الأنفس بالليل ، وبيعثها الى أجسادها بالنهار ، وبتوفى الملائكة له عند الموت .

الرد عليه : ليس فى الآيات ذكر للنفس . ولكنه فهم أن المراد منها النفس من شبهها بآية « الله يتوفى الأنفس حين موتها » والذى قلناه فيها يصح أن يقال فى هذه الآيات . مع أن هذه الآيات لا تخاطب النفس فقط ، بل تخاطب الانسان بجسده وروحه . فمرجع الانسان الى الله لينبئه بأعماله هو للجسد وللروح . ورد الناس الى الله مولاهم الحق ، ليس بأرواحهم فقط . وليس بروح زائدة .

٢٢                      ٢٢                      ٢٢                      ٢٢

---

**الدليل الرابع :** قوله تعالى : « يا أيها النفس المطہنة . ارجعى الى ربك راضية مرضية . فادخلى في عبادى وادخلى جنتى » فقد وصفها بالرجوع والدخول والرضا . واختلف السلف هل يقال لها ذلك عند الموت أو عند البعث أو فى الموضعين ؟ على ثلاثة أقوال .

**الرد عليه :** النفس المطہنة هى الانسان المطہن بها قدره الله تعالى وما اجراه عليه فى الدنيا ، اى المستسلم لأمره ، المطہن بعبادته ورحمته . وليست النفس هى الروح وحدها ، حالة كونها منفصلة عن الجسد . ألا ترى أن قوله تعالى : « غسلوا على أنفسكم » لا يدل على سلام على النفس وحدها وهى منفصلة عن الجسد . فكذلك النفس المطہنة . ثم اختلف السلف — كما نقل ابن القيم — دليل على أن النفس هى الجسد والروح معا . فانه اذا قيل لها عند الموت . كان القول لها وللجسد ، لأنها لم تنفصل بعد عن الجسد ، واذا قيل لها عند البعث . فقد حىى الجسد وحلت فيه الروح . ولو أن « ابن القيم » أصر على قوله بأن النفس المطہنة هى المفصلة عن الجسد . لكان دخولها فى الجنة فى يوم القيامة حالة كونها مفصلة عن الجسد — فيكون النعيم للروح وليس للجسد — وهذا لم يقل به الا الفلاسفة المرحون بالبعث الروحاني فقط .

أى ان الله تعالى قال للنفس المطہنة « ادخلى جنتى » فهل تدخل النفس وحدها أم تدخل النفس والجسد ؟ . اذن النفس المطہنة هى الروح والجسد . والاطننان صفة لها .

**الدليل الخامس :** قوله تعالى : « ان الذين كذبوا بآياتنا ، واستكثروا منها لا تفتح لهم أبواب السماء » يقول ابن القيم : وهذا دليل على أن ارواح المؤمنين تفتح لهم أبواب السماء . وهذا التفتيح هو تفتيحها لأرواحهم عند الموت .

**الرد عليه :** ان التعبير بقوله « لا تفتح لهم أبواب السماء » هو كناية عن بعدهم عن رحمة الله . كما يقال : افتح لى أبواب رحمتك وافتح لى أبواب الخير . وليس التعبير هذا نصا فى ارواح مفارقة لأجسادها .

هذه هى الأدلة القرآنية عند « ابن قيم الجوزية » والرد عليها .  
أما آية الشهداء وانهم أحياء عند ربهم يرزقون فان العندية ليست للقرب المكاني ، لاستحالة ، وانها المعنى : سميرون فى الآخرة أحياء .

**الثاني :** ان القوى الحساسة اذا أدركت شيئا ، عجزت فى تلك الحالة عن ادراك شئ آخر . والقوة الناطقة اذا أدركت شيئا ، صارت عند ذلك أقوى على ادراك سائر الأشياء .

**الثالث :** ان القوى الحساسة يعرض لها الأغلاط الكثيرة بسبب اختلاف أمزجة الآلات الجسمانية . والقوة العقلية لما لم تكن جسمانية ، لم تعرض لها الأغلاط بهذا السبب ، فبان بهذا : ان ادراك النفس الناطقة اشرف من مدركات القوى الحسية . **واما ان مدركات النفس الناطقة اشرف من مدركات القوى الحسية :** فلان مدركات النفس الناطقة هي ذات واجب الوجود وصفات جلالة واكرامه ، وكيفية تأثيره فى تكوين العالم الروحانى والعالم الجسمانى . ومن مدركات النفس الناطقة : الملائكة المقربون ( على ) اختلاف (١٤) درجاتهم ومراتبهم . **واما مدركات القوى الحساسة :** فهي الكيفيات المحسوسة القائمة بهذه الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية . ومعلوم انه لا نسبة فى الشرف بين هاتين المدرجتين .

واذا عرفت هذا فنقول : لما ثبت ان اللذة عبارة عن ادراك الملائم ، وجب المطلع بأنه كلما كان الادراك اكمل وكان المدرك اشرف ، تكون اللذة أقوى وأعلى . ولما ثبت ان ادراك النفس الناطقة يحضره جلال الله أقوى الادراكات ، وثبت ان الحق سبحانه اشرف الموجودات : لزم ان يقال : اللذة الحاصلة بادراك جلال الله ، تكون أقوى للذات وأعلاها (١٥)



وعبر بالان دلالة على تحقق الوقوع من جهة ، ولأن المدة من الموت الى البعث قليلة من جهة أخرى .  
وهي آية متشابهة . ومحكمها هو : « كل نفس ذائقة الموت وانما توفون أجوركم يوم القيامة » فقد أثبت التوفية فى القيامة ومنعها فى القبر للشهيد وغيره .

(١٥) وأعلاها : ص

(١٤) واختلاف : ص

قال الشيخ : « وإذا لم تلتذ انفسنا بذلك او التلت لذة يسيرة ، فذلك للشواغل البدنية التي هي كالأعراض ولبعد المناسبة لفرق النفس في الطبيعة ، مثل الرضى الذين لا يلتذون بالحلو ، ويتأذون . فاذا زال العائق ثبت اللذة بالحلو ، وظهر الناليم بالر . وهذا أيضا كالخدر الذى لا يحس باللم ولا لذة ، وكالذى به « بوليوس » فانه جائع ولا يحس باللم الجوع ، فاذا زال العائق اشتد به احساسه »

**النفسي :** لوسائل أن يأسل فيقول : ان كانت معرفة الله تعالى تقتضى هذه اللذة العظيمة ، فنحن في هذه الحياة الجسمية نعرفه معرفة بقدر الطاقة البشرية ، فلم لا تحصل هذه اللذة ؟ وأجاب عنه : بأن المقتضى للذة قائم الا أن اللذة لم تحصل (١٦) لأن اشتغال النفس عائق عن حصول هذا الأثر ، والمقتضى قد يتخلف الأثر عنه ، لأجل قايام المانع . ثم ضرب لهذا امثلة :

**اولها :** المريض الذى يتأذى بذوق الحلو ، فادراك الحلوة موجب للذة ، الا أنه لم نحصل اللذة ههنا ، لأن الخطأ الحاصل الموجب لذلك المرض عائق عن حصول هذا الأثر .

**وثانيها :** ان العضو الخدر اذا احتريق بالنار ، فانه لا يحس بالآلم ، مع أن المقتضى للآلم قائم ، الا أنه لم يحصل الإحساس . فاذا زال هذا العائق حصل الإحساس الشديد .

**وثالثها :** المرض المسى « بوليوس » وهو الانسان الذى يخل مزاج معدته ، فلا يحس بالجوع البتة . فان المقتضى لآلم الجوع قائم . وهو تحلل الأجزاء البدنية ، الا أن سوء مزاج فم المعدة يمنع من حصول هذا الإحساس ، فاذا زال هذا العائق حصل الإحساس . فكذا هنا .

---

(١٦) هي تحصل عتب الصلاة بالذات وعقب كل فعل حسن خالٍ من الرياء .

**ولنأفل ان يقول : السؤالات على هذه الحجة كثيرة ، لكرناها فى كتاب « الملخص » ونكتفى هنا بالقليل منه . فنقول :**

انقولون : ان هذا الادراك عين هذه اللذة ، او تقولون : هذا الادراك يوجب هذه اللذة ؟ والأول باطل ، لأن الادراك حاصل قبل الموت واللذة غير حاصلة قبل الموت ، فوجب ان لا يكون الادراك هو عين اللذة . والقدر الذى ذكرتموه — وهو قيام المانع — هو فى هذا المقام باطل ، لأنه يجوز أن يكون المقتضى قائما ، الا ان المانع يمنعه من ايجاب هذا الأثر . وهذا معتول . وأما ان يقال : ان الشيء يكون حاصلا ، ثم ان المانع يمنع من حصوله حال كونه حاصلا . فهذا لا يقوله عاقل . فثبت : أن هذا القدر انما يتم اذا عرفت ان هذا الادراك ليس عين اللذة ، بل هو أمر يوجب اللذة .  
الا انا نقول : على هذا التقدير يسقط هذا الدليل . وبيانه من وجهين :

**الأول :** ان القوى المدركة مختلفة بالماهيات والادراكات ايضا مختلفة بالماهيات . والأشياء المختلفة بالماهية لا يجب استواؤها فى الأحكام ، فلا يلزم من كون الادراكات الحسية موجهة للذة ، كون الادراكات العقلية موجهة للذة .

**الثانى :** هب ان الادراكات العقلية موجهة للذة ، نكن كون المقتضى موجبا لأثره ، يكون موقوفا على شرط . فلم لا يجوز أن يقال : كون الإدراكات العقلية موجهة للذة ، وقوف على حصول الآلات البدنية . وعند فقدان هذه الآلات يبطل الشرط ، فلا جرم لم يحصل المشروط ؟

**والأقرب عندى فى تقرير هذا الباب :** ان يقال : الاستقراء دل على ان الكمالات محبوبة لذاته . واذا كان كذلك لزم ان يقال : ان الشيء كل ما كان أشد كما لا كان أولى بالمحبة . واكمل الأشياء هو الحق — سبحانه — فكان هو أولى بالمحبة . وادراك المحبوت من حيث هو محبوب ، يوجب

اللذة . ولما كان ادراك النفس الناطقة للحق — سبحانه وتعالى — اكمل من ادراك القوى الجسمية لدرجاتها ، وكان الحق سبحانه اكمل الموجودات ، وجب أن تكون اللذة الحاصلة من ادراكه اكمل من سائر اللذات .

والسؤالات اللذان ذكرناها — وإن كان يتخيل بقاؤها على هذه الطريقة — يمكن (١٧) الجواب عنها بوجه لا يمكن ذكرها في تلك الطريقة .

### المسألة الثالثة

في

#### اثبات المشاوة الروحانية

قال الشيخ : « وكذلك فقد النفس الناطقة للاحظة كماله من مؤلمات جوهرها ، لأن فقد كل قوة فعلها الخاص من مؤلماتها ، إذا كانت تحرك الفقد »

التفسير : لما بين فيها سبق أن معرفة الحق سبحانه توجب اللذة العقلية قال في هذا الموضع : أن فقد كل قوة فعلها الخاص بها من مؤلماتها . وهذا إعادة المطلوب بعبارة أخرى فيكون الاستدلال على اثبات المطلوب اثباتا للمشيء بنفسه . وأنه باطل .

وأما قوله : إذا كانت تدرك الفقد فاعلم : أن هذا كالأعتراف بأن فقدان معرفة الله تعالى لا يوجب الألم مطلًا ، بل أنها يوجب الألم إذا حصل العلم بحصول ذلك فقدان . وتقريره : أن المعرفة كمال النفس الناطقة فإذا حصل فقدانها وحصل العلم بفقدانها ، فقد حصل العلم بفقدان الكمال ، وقد حصل ألم الروح . والدليل عليه : أن الاستقراء الظاهر اقتضى ما يمكن أن يقال في تقريره هذا الموضع .  
الباطلة : هي الثالثة .

---

(١٧) لكنه يمكن : ص



**ولقائل أن يقول :** انكم تسلمون أن النفس الخالية عن العقائد الحقّة والباطلة غير متألّة . وإنما الذى تدعونه ( هو ) أن النفس الموصوفة بالعقائد فنقول : هذه النفس بعد المفارقة إما أن تعلم كونها مخطئة فى تلك العقائد أو لا تعلم . فإن علمت كونها مخطئة فى تلك العقائد لم تبق تلك العقائد ، لأنه متى حصل الشعور بكون هذا الاعتقاد خطأ باطلاً ، لم يبق ذلك الاعتقاد . وإما أن لم تعلم كونها مخطئة فى تلك العقائد الحقّة ، لم يحصل لها شعور بكونها ناقدة للعقائد الحقّة ، فوجب أن لا يحصل لها نالـم بسبب فقدان العقائد الحقّة .

\*\*\*

**قال الشيخ :** « لكن البدن هو الشاغل عن الاحساس بالنـم هذا المفقـدان ، أو نالـم وجود مصاد للحق . مثل ما نجد من الألم ينفوق صاـد الحق . فإذا زال البدن اشتهت لذّة الواجب وعظم ألم الفاقد اشتدادا لا يقاس الى حال الانقضاء بالحلو أو بالمر »

**التفسير :** السؤال الذى ذكره فى اللذة العقلية ، أعاده فى الألم العقلى . وهو أنه ان كان فقد معرفة الله تعالى أو حصول العقائد الباطلة ، لوجب هذا الألم الشديد . فلم لا يجد صاحب العقائد الباطلة هذا الألم ؟ وأجاب عنه أيضا بذلك الجواب . وهو : أن مقتضى للألم قائم الا أنه لم يحصل الألم ، لأن اشتغال النفس بتدبير البدن عاق عن الاحساس بذلك . وتقريره : عين ما تقدم فى ذلك الموضع .

#### المسألة الرابعة (١)

فى

ضبط المعرفة التى بها تكمل السعادة الانسانية

وهى آخر الكتاب .

**قال الشيخ :** « هى الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخصائص »

---

(١) السابعة : ص

ووقف النظر على جلال الحق الأول ، ومطالعة مطالمة عقلية . والاطلاع على أن الكل من قبله ليكون صورة الكل بتصوير النفس الناطقة بلحظها . وهى مشاهدة ذات الأحد الحق من غير فتور ولا انقطاع مشاهدة عقلية . والحق ولى تسهيل سبيلنا إليها . أنه سميع مجيب »

التفسير : الإنسان يشارك النبات والحيوان بأكله وشربه ودفاعه ، ويشارك سائر الحيوانات بشهوته وغضبه وجبه للاستعلاء . ويمتاز عنهما بإسرها فى كونه عارفاً بحقائق الأشياء محيطاً بها مطلقاً عليها . وبدائه العقول السليمة شهادة بأن الإنسان أشرف من الجمادات والنباتات وسائر الحيوانات . فإذا كان هو أشرف من غيره بكونه إنساناً وهو أنه إنساناً كان إنساناً بهذه المعرفة ، وجب أن يكون هذا العرفان أشرف مما عداه . وإذا ثبت هذا فنقول : أما معرفة هذه الجسمانيات على سبيل الجزئى فمخسنة . لأن أحوال هذه الجسمانيات زائلة ، ومتى كانت زائلة كان العلم بها زائلاً . والكمال الذى يكون على شرف الزوال خسيس . وإيضاً : شرف العلم بشرف العلوم . وكلما كان المعلوم أشرف كان العلم به أشرف . والحق سبحانه أشرف المعلومات ، فتكون معرفته أشرف المعارف . إلا أن هذه المعارف الإلهية إنما تقوى عند خلو النفس الناطقة عن الالتفات إلى ما سواها . فإما إذا التفتت إلى ما سواها ضعفت تلك المعارف الإلهية فى الجلال والإشراق واللمعان . وهذه الأحوال لا سبيل إلى الوصول إليها إلا بالتجربة والامتحان . وإذا عرفت ذلك ثبت : أن أول مراتب السعادة الإنسانية ( هو ) الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخسائس .

وأما آخر مراتب هذه السعادة وغايتها : فهو وقت النظر إلى جلال الحق الأول ومطالمة مطالمة عقلية ، مبرة عن امتزاج أحكام الوهم والمخيل . والمراد من قولهم : وقف النظر على جلال الحق الأول : أنه ثبت أن عقول الخلق قاصرة عن معرفة كنه حقيقة الحق سبحانه ، بل لا معلوم عندهم من الحق سبحانه إلا السلوب والإضافات . أما السلوب فإليها الإشارة بقوله فالجلال . وأما الإضافة فإليها الإشارة بقوله : والاطلاع .

على أن الكل من قبله . وعند هذا تصير النفس سعيدة كاملة قدسية  
الجوهر ، ثورانية المنصر ، بسبب عرفاتها للجلال والاكرام .

ونعم ما فعل هنا ، حيث قدم معرفة الجلال على معرفة الاكرام ،  
ليكون ذلك مطابقا للمشار اليه في الكتاب الكريم . حسب قال : « يشارك  
اسم ذك ذى الجلال والاكرام (١٨) »

ثم انه لما ( أراد أن ) يبين انه العلم الذى يوجب السعادة قال : وليكون  
صورة الكل متصورة في النفس الناطقة ، يلحظها . وهى مشاهدة لذات  
الأحد الحق من غير فتور . والانقطاع مشاهدة عقلية .

وهذه كلمات شريفة ومعانيها ظاهرة . ولما ذكر ذلك ختم الكلام  
بقوله : والمحبة ، ولي لتسهيل سبيلنا إليها . انه سميع مجيب .

\*\*\*

**قيال الشارح : ( ويجب ) أن نختم الكتاب بدعاء مأثور عن بعض  
الصالحين ( وهو ) ذى النون المصرى — رضى الله عنه — ( وهو ) : « الى  
سرى لك مكشوف . وإذا اليك ملهوف . إذا أوحشنى الذنب ، أتسنى  
ذكرك . عليا بان أزمة الأمور بيدك ، وأن مصدرها عن قضائك وقدرك . الى  
من أولى بالتقصير منى . وقد جعلتنى بالذل ضعيفا . ومن أولى بالعفو  
منك . وعلمك فى سابق أمرك فى محيط اطاعتك بأذنك . والمنة لك على .  
وعصيتك بملك . والمحبة لك على . فاسالك بوجود رحمتك ، وانقطاع  
حجتى . وبفقرى اليك وغنائك عنى : أن تغفر لى خطيئتى يوم الدين ، وأن  
لا تجعلنى من الهالكين ، يا أكرم الأكرمين ، ويا أرحم الراحمين »**

\*\*\*

تم الكتاب . والحمد لله رب العالمين ، والسلام على الملائكة الكرام  
القرابين ، حمدا دائما الى دهر الداهرين .

نجز من تعليقة المبد الفير الى الله تعالى « يوسف بن ابراهيم بن  
أبى الكرم » التكرينى بىرطلى . من بلد « الموصل » فى شهر صفر من سنة  
حمس وسبعين وتسعمائة للهجرة ، لنفسه ، حامداً الله تعالى على سبوغ  
نعمائه ، وجزيل عطائه .

وكان الفراغ من تحقيقه فى يوم السبت السابع عشر من مايو سنة  
الف وتسعمائة وثمانين . الموافق الثانى من رجب سنة ألف وأربعمائة من  
من الهجرة . فى مدينة الرياض .

---

صلى الله عليه وسلم

محمد حجى زى أحمد على السقا

بمكة المكرمة الربى الثانى الأخرى

# فهرس

فهرس الجزء الثالث من كتاب

« شرح عيون الحكمة »

الصفحة

الموضوع

٣

الفصل الأول

فى

اوصاف الوجود

\*\*\*

١٩

الفصل الثانى

فى

احكام الهوى والصورة

\*\*\*

٢٥

الفصل الثالث

فى

اثبات القوى

\*\*\*

٤٥

#### الفصل الرابع

في

احكام الممل والمملولات

\*\*\*

٥٢

#### الفصل الخامس

في

الوجسود

وبيان انقسامه الى الجوهر والعرض

\*\*\*

٨٧

#### الفصل السادس

في

مباحث الممكن والموجب

\*\*\*

٩٧

#### الفصل السابع

في

الكلى والجزئى

\*\*\*

المنحة

الموسم

الفصل الثاني

في

١٠٧

الالهيات

\*\*\*

١٢٢

الفصل التاسع

في

تقرير المعاد

\*\*\*





